

JUAN HESSEN
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

AUGUSTO MESSER
EL REALISMO CRÍTICO

JULÍAN BESTEIRO
LOS JUICIOS SINTÉTICOS
"A PRIORI"



PRELIMINAR
Y ESTUDIO INTRODUCTIVO
POR
FRANCISCO LARROYO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15. MÉXICO, 1997

"SEPAN CUANTOS..."

Núm. 351

DICCIONARIO PORRÚA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Preparado por:
ANTONIO RALUY POUDEVIDA.

Revisado por:
FRANCISCO MONTERDE.

Contiene las palabras básicas del idioma, con abundantes
mexicanismos, tecnicismos, verbos
y notas ortográficas.

UN VOLUMEN DE 19 X 12 CM. 856 PÁGINAS A DOS COLORES
Y UN MAPA POLÍTICO A COLORES DE LA REPÚBLICA
MEXICANA.

BREVE DICCIONARIO PORRÚA DE LA LENGUA ESPAÑOLA

Incluye las palabras básicas del idioma a nivel de las escuelas
de enseñanza primaria, con americanismos y mexicanismos
de uso frecuente.

Preparado por:
ANTONIO RALUY POUDEVIDA.

Revisado por:
FRANCISCO MONTERDE.

UN VOLUMEN DE 21 X 12 CM. 461 PÁGINAS
Y UN MAPA POLÍTICO A COLORES
DE LA REPÚBLICA MEXICANA.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
EL REALISMO CRÍTICO
LOS JUICIOS SINTÉTICOS
“A PRIORI”

JUAN HESSEN
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

AUGUSTO MESSER
EL REALISMO CRÍTICO

JULIÁN BESTEIRO
LOS JUICIOS SINTÉTICOS
“A PRIORI”

PRELIMINAR
Y ESTUDIO INTRODUCTIVO
POR
FRANCISCO LARROYO

DÉCIMA EDICIÓN



EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 1997

Primeras ediciones en español: *Erkenntnistheorie*, 1923, *Der kritische Bealismus*,
1927 y *Los juicios sintéticos "a priori"*, 1912
Primera edición en la Colección "Sepan Cuantos...", 1980

Esta edición y sus características son propiedad de la
EDITORIAL PORRÚA, S. A. DE C. V.—2
Av. República Argentina, 15, 06020, México, D. F.

Copyright © 1997

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 968-452-965-1 RÚSTICA

ISBN 970-07-0350-9 TELA

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

PRELIMINAR

REALISMO CRÍTICO Y METAFÍSICA

La palabra "realismo" en filosofía es de múltiple uso. Es la tendencia mental hacia los hechos reales, dado el reconocimiento objetivo de la realidad en sí, independiente del pensamiento. La palabra procede del adjetivo latino *realis* (lo *real*, *cósico*), a su vez, del sustantivo *res* (cosa). En la Edad Media se llaman *realistas* a los pensadores que consideran real a los propios conceptos (llamados entonces *universales*) en contraposición a los filósofos *nominalistas*, a tenor de los cuales los pensamientos son construcciones lingüísticas, ello es, sólo palabras (*nomina*). También en la Edad Media se trató de conciliar las opuestas direcciones (realismo-nominalismo) con la tesis del *conceptualismo*, que defendió Pedro Abelardo (1079-1142) entre otros, conforme a la cual los universales sólo representan contenidos mentales.

La noción de realidad no es tan sólida e independiente como se cree. En los Tiempos Modernos la crítica de ella proviene del empirismo inglés en forma de psicologismo (Locke, Hume, Berkeley). La realidad en mucha parte es algo que nosotros suponemos, dice Locke; Hume por su parte declara que pensar una cosa y pensarla como existente es uno y lo mismo, y Berkeley, por esta ruta, llega a su célebre aforismo: *esse = percipi*.

Kant (1724-1804) toma una posición conciliadora respecto al problema, poniendo en definitiva circulación el concepto de realismo. Hay un realismo trascendente y un realismo empírico. El primero acepta que el espacio y el tiempo —y las categorías— corresponden a las cosas tal como son en sí, es decir, independientes de todo pensamiento. Conocer es salir de la conciencia: copiar las cosas. Realismo ingenuo. En oposición a éste, admite su idealismo crítico la espacialidad, la temporalidad y las categorías (substancia, causalidad...) a título de leyes de las representaciones de los fenómenos; no elementos intrínsecos de ellos. Tales leyes de las propias cosas sólo se dan en el acto de las representaciones, en la experiencia. Tal es el realismo empírico, conciliable con el idealismo crítico.

Justamente de este nexo constitutivo entre las categorías y la experiencia, nace el *a-priori* kantiano, diferente del *a-priori* anterior, pero dando pábulo al propio tiempo al realismo crítico. Éste no cree que el conocer se reduzca a una percepción directa (acaso sensorial) de las cosas. Precisa, al contrario, hacer un análisis de lo observado y, consecuentemente, su crítica, con la mira de distinguir lo subjetivo de

lo objetivo, pero no concibe las categorías como leyes generales, forjadas por el pensamiento para comprender lo real, sino a manera de caracteres reales de las cosas mismas. Ahora bien, el conocimiento de tales caracteres es infinito, ya que es infinito el mundo exterior, y sobre todo, el creador de tal mundo: Dios. El realismo crítico es una filosofía trascendente, reconoce que el ser supera los límites de la experiencia, ya que tiene una realidad en sí, absoluta, fuera del tiempo y del espacio, que precisa buscar fuera de sí, trascendiendo lo subjetivo. De esta suerte el realismo crítico, al explicar el conocimiento de lo real, admite la razón de ser de la metafísica, de una metafísica más refinada que la tradicional. Nicolás Hartmann escribe una ontología crítica, por ej.

El realismo crítico tiene no pocos representantes y, a decir verdad, de variados matices. Según Heidegger, el escándalo de la filosofía no reside en que hasta ahora no se haya aún dado una prueba del mundo externo, sino en que se sigue esperando e intentando esa prueba.

La filosofía realista ha sido con frecuencia atracción de no pocos pensadores. De L. Feuerbach, de la izquierda hegeliana, son estas palabras. "Lo real es su realidad... es lo real en cuanto objeto de los sentidos, es lo sensorial. Verdad, realidad y sensorialidad son idénticas. Sólo una esencia sensorial... es su ser real". Pero contra tal sensualismo materialista se impone el *realismo crítico*, el cual, a su turno, ofrece diversas modalidades. Al lado del que proviene de la tradición kantiana (A. Riehl, O. Külpe, A. Messer, J. Volket y el propio N. Hartmann en buena parte de su evolución), se da el llamado *realismo volitivo*, cuya piedra de toque es la realidad como resistencia (Dilthey, Frischeisen-Köhler, y el propio M. Scheler). Expreso o tácito, circula un *realismo crítico* de orientación neoescolástica (neotomista, Marechal, y neoagustiniana, Hessen). La filosofía anglosajona lleva la impronta de la concepción crítico realista bajo el nombre de neorealismo, que culmina en J. Wild en su *Introduction to Realistic Philosophy* y el manifiesto de su grupo. En esta línea, censurada por B. Russel, con su atomismo lógico, que lleva a un pluralismo desligado de los datos sensoriales, reaparece G. Santayana declarando a la manera del *realismo crítico* que no son una misma cosa los datos sensoriales y las cosas mismas.

Con la mira de superar toda suerte de idealismo, pero de espaldas al realismo ingenuo, T. Kotarbinski lanza su *reísmo* (hacia las cosas mismas) como lucha contra el "idealismo sin realidad", pero que en el fondo, como acierta a decir Zubiri, es un "reísmo sin ideas". En este cuadro de pensamientos, no se puede omitir la concepción *crítico-rea-*

lista supuestamente derivada de la llamada *interpretación de Copenhague*, de W. Heisenberg, de W. Bücher y otros, según la cual no es dable objetivar la descripción físico-cuántica de la naturaleza. Otra salida da J. Marechal, quien, aunque estudioso de Kant, su aspiración realista se concentra en fundamentar una lógica trascendental del realismo metafísico, particularmente del conocimiento de Dios.

ESTUDIO INTRODUCTIVO
EL REALISMO CRÍTICO DESDE
EL SIGLO XIX

1. KANT Y LAS DIRECCIONES POST-KANTIANAS

A fines del siglo XIX, la filosofía occidental, no sólo la europea, puso sus ojos en Kant, insatisfecha de la concepción del mundo y de la vida que suministraba el monismo naturalista y materialista de la época. Para justificar tal actitud se lanzó una doble pregunta: a) ¿qué enseñó Kant?; b) ¿qué sentido tiene la filosofía crítica?

Dándose una respuesta comprensiva, incluso el importante fisiólogo German von Helmholtz, hacía ver que la ciencia natural ha menester de un esclarecimiento de sus propios fundamentos; y el filósofo Herman Cohen, continuando los trabajos de Lange y Liebmann, escribió, para tal propósito, tres obras: "Teoría del Conocimiento de Kant" (1885), "Fundamentación de la Ética de Kant" (1887) y "Fundamentación de la Estética de Kant" (1889).

Resultados: durante los primeros decenios del siglo XX, la corriente más significativa es, sin duda, la filosofía neokantiana. En un principio, los pensadores de este movimiento aspiran a vincularse directamente a Kant, pero, muy pronto, toman una posición independiente, al tratar de integrar y postformar los principios de la teoría de éste. Algunos, en efecto, se aproximaron a Fichte; otros, a Hegel.

Este movimiento kantiano es por demás complejo. Carácter dominante de él es la importancia concedida al pensar para las tareas del conocimiento, a grado tal que muchos neokantianos terminan por no admitir la intuición como fuente de conocimiento. Los pensadores proyectados hacia Fichte, además, inician una fecunda orientación, a saber, la filosofía de los valores, que tanta importancia ha tenido en todo el siglo XX.

Pueden distinguirse nueve grandes direcciones en la filosofía neokantiana y neohegeliana. Dos de ellas, las primeras, se articulan a la época de "la vuelta a Kant".

- a) La dirección fisiológica (Helmholtz, Lange).
- b) La dirección metafísica (Otto Liebmann, Juan Volkelt...).
- c) El ficcionalismo de Juan Vaihinger (filosofía del como si).
- d) La dirección del realismo crítico (Alois Riehl, O. Kulpe, A. Messer...).

- e) La Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer...).
- f) La Escuela de Baden (Windelband, Rickert, Bauch...).
- g) La posformación vitalista del criticismo (J. Simmel).
- h) La orientación psicológica (que se enlaza a Fries, Nelson, Lipps).
- i) El historicismo crítico (Troeltsch, Meinecke).

2. EL REALISMO CRÍTICO

(Juan Federico Herbart)

Aunque Hegel tuvo una extraordinaria y fecunda influencia, influencia que se extiende hasta la actualidad, es pertinente consignar aquí otras corrientes filosóficas menos importantes, pero coetáneas de las postrimerías del Idealismo alemán y de innegable resonancia.

Juan Federico Herbart se opone al idealismo absoluto de Hegel. Nace en Oldenburg el año 1766. En 1805 llegó a ser profesor de filosofía en Goettingen; más tarde, en Königsberg, de 1809 a 1833. Murió en 1841, después de una vida entregada por entero a la actividad académicas. Obras fundamentales: *Introducción a la Filosofía*, *Manual de Psicología*, *Pedagogía general*, *Metafísica general*.

La psique. Herbart rechaza la "doctrina de las facultades del alma". Es erróneo considerar el alma humana como un agregado de facultades. La vida psíquica es el proceso de un mecanismo de representaciones. Con tal concepto se aproxima no poco a la filosofía mecanicista de la Época de las Luces. "Las representaciones son producidas por sensaciones sensibles y subsisten en el alma una vez que ha cesado su motivo exterior. Pero como a causa de la estrechez de la conciencia sólo pocas representaciones pueden llegar a ser conscientes, las demás quedan bajo el umbral de la conciencia, donde como resortes de acero oprimidos esperan volver a surgir (reproducción). Las representaciones son, pues, fuerzas que se hallan en lucha entre sí y se impiden o se unen según leyes muy determinadas. En las uniones de representaciones (asociaciones) se basa el mecanismo de la memoria y de todas las formas espaciales y temporales de nuestro representar. La acogida de nuevas representaciones se realiza por masas antiguas de representaciones semejantes (apercepción). Los sentimientos y deseos no son nada independientes y en ningún caso una facultad anímica particular. Son sólo estados variables de las representaciones, en las que moran. Los sentimientos nacen cuando una representación se halla oprimida entre fuerzas opuestas; los actos volitivos son producidos por la pre-

sión recíproca de las representaciones". Herbart no admite la libertad de la voluntad en el sentido de Kant. Las representaciones más fuertes determinan nuestro obrar, y como la educación puede crear tales masas de representaciones, se ve aquí también la posibilidad de la formación del carácter. Es posible, además, medir las representaciones (psicología matemática).

Los reales. Esta lucha de las representaciones se explica metafísicamente recurriendo a cierto número de entes subyacentes llamados "reales". Estos constituyen los elementos simples, indestructibles y originarios de la realidad que, aunque trascendentes de la conciencia e inasequibles de manera directa a ésta, se les va reconociendo paulatinamente por sus efectos. Esta es la doctrina del realismo crítico.

La formulación de Herbart es clara: "Existe fuera de nosotros, dice, una cantidad de entes de los que desconocemos su naturaleza propia, pero sobre cuyas condiciones internas y externas podemos adquirir una suma de conocimientos que puede aumentar hasta el infinito". Para ello, hay que partir de la experiencia tanto interna como externa.

La pedagogía filosófica. Herbart es asimismo uno de los más grandes pedagogos de todos los tiempos. A él se debe el primer sistema de la pedagogía, que funda en la ética como ciencia de los fines y en la psicología como ciencia de los medios. La tarea de la educación reside en formar el carácter, que en la lucha de la vida debe mantenerse inquebrantable, y no, precisamente, por la fuerza de la acción externa sobre la persona, sino merced a una resuelta y clara actitud moral. "Virtud es el nombre que conviene a la totalidad del fin pedagógico. Es la idea de la libertad interior convertida en una persona en realidad permanente". Herbart ha enfatizado en el problema moral la importancia decisiva del asentimiento gozoso en la decisión de la voluntad. El hombre, como lo había mostrado ya Schiller, debe realizar el bien con íntima y fecunda alegría, con placer estético. Las apreciaciones y valoraciones por íntima y placentera inclinación (en su lenguaje, "representaciones estéticas") comprenden a la vez "lo digno, lo bello, lo moral, lo justo; en una palabra, lo que agrada en su estado perfecto después de una contemplación perfecta".

3. EL NEORREALISMO ALEMÁN CRÍTICO (Riehl, Külpe, Messer...)

Puede decirse que Alois Riehl (1844-1903) es el primer neorrealista crítico, pues acepta la realidad de la "cosa en sí", bien que rechaza la metafísica como ciencia.

Por realidad entiende esta dirección filosófica, como ya asentó Herbart, las cosas que existen con independencia de los individuos cognoscentes y del conocimiento: existe, aunque no sea conocido o lo sea de modo insuficiente y falso; y —aun en la suposición de su conocimiento perfecto— el contenido del conocimiento es distinto de la realidad conocida objetivamente en él.

Oswaldo Kulpe (1862-1915), el más autorizado representante del realismo crítico (véase su obra *La realización*, tres vols.), acepta la posibilidad de una metafísica.

El realismo crítico se opone al realismo ingenuo, el cual afirma que el objeto de conocimiento es dado de manera inmediata. No: dicho objeto independientemente de cualquier conciencia, y, por ello, determinado en sí mismo con todas sus propiedades, se va conociendo gradualmente por el sujeto. Külpe llama "realización" a este proceso gradual de conocimiento, toda vez que por obra de él, se va capturando la realidad. "El realismo es un axioma para la ciencia, un teorema para la gnoseología y una hipótesis para la metafísica".

Tienen muchos y esenciales puntos de contacto con el realismo crítico, aunque no pueden ser considerados dentro de esta corriente: Max Frischeisen Kohler (1878-1923), *Ciencia y Realidad*; Gustavo Heymans (1857-1930, *Leyes y elementos del pensamiento científico; Introducción a la Metafísica fundada en la experiencia*); Juan Driesch (1867-1941, *Teoría de la Realidad; Teoría del Orden*), y sobre todo, Guillermo Stern (1871-1938, *Persona y cosa; Sistema del personalismo*), creador de la psicología diferencial y del personalismo. Por persona entiende una existencia tal, que, a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y como tal, a pesar de la multiplicidad de funciones parciales, posee espontaneidad unitaria y conciencia de fines.

Otro destacado representante del realismo crítico es Augusto Messer (1867-1937), quien, por cierto, llegó a ser el defensor más eficaz y activo de esta corriente.

Messer ha laborado en todas las ramas fundamentales de la filosofía. En teoría del conocimiento define la verdad como la concordancia de nuestras ideas con la realidad, la cual es trascendente. Acepta, así, una metafísica *a posteriori*, construida sobre los resultados de las ciencias.

También formula una filosofía de la cultura cuyo concepto central es la idea de valor. Adscribe a los valores, de acuerdo con Scheler, la objetividad ideal. Lo religioso pertenece a las prístinas realidades de lo

humano; gracias a la libertad es posible realizar cada vez más altos valores. Por ello su filosofar exige al pensador que no sea sólo filósofo.

4. LOS NEORREALISTAS NORTEAMERICANOS (Primer grupo)

Una dirección importante en el desarrollo del realismo crítico, tiene lugar en Norteamérica. El pragmatismo, había tenido allí hasta la vuelta del siglo un efecto avasallador. Sus grandes titulares, James y Dewey, creyeron que esta dirección filosófica había dado la mejor batalla a la filosofía tradicional. Pero no fue así. Ya en 1904, advertía James “cierta inestabilidad en la atmósfera filosófica del tiempo; algo extraño y raro, el realismo natural, enterrado desde hacía muchos años, levantaba la cabeza fuera de su tumba y encontraba amigos en todos los confines”.

El realismo, así lo entendieron, era aquella doctrina epistemológica conforme a la cual los objetos por conocer existen, tal como los conocemos, con entera o parcial independencia del conocimiento. Se contraponen al idealismo, en cuanto éste sustenta el pensamiento de que las cosas de que hablamos son siempre dependientes de las leyes del conocimiento.

El realismo norteamericano tiene peculiares caracteres como se revela ya en la primera década del siglo. “Recuerdo, dice W. P. Montague, que fue en 1910 cuando seis maestros de la filosofía formamos un grupo con el propósito de divulgar y defender una nueva clase de Filosofía realista. El grupo estaba integrado por Perry y Holt de Harvard, por Marvin y Spaulding, de Princeton y por Pitkin y yo de Columbia. Después de algunas juntas, publicamos en la Revista de Filosofía “Un Programa y Primera Plataforma de Seis Realistas”. Este artículo en colaboración fue continuado después por un libro también en colaboración titulado *El Nuevo Realismo*.

Aun cuando el relato del realismo en Norteamérica, que se bosqueja en este trabajo, se refiere casi en forma exclusiva a los grupos organizados que se llaman a sí mismos “Neo-Realistas” y “Realistas-críticos”, es conveniente mencionar cuando menos los nombres de seis filósofos norteamericanos que, aun cuando no son miembros oficiales de uno de los grupos, han expuesto la Filosofía realista durante los treinta años pasados de diferente manera y en distinto grado. Estos realistas “no-oficiales” son: el primero y más importante de la serie Woodbrige, de Columbia (quien fue invitado, pero rechazó unirse a

los neorealistas), Mcgilgarry, de Wisconsin, Boodin, de la Universidad de California en Los Ángeles, Cohen, del Colegio de la Ciudad de Nueva York, Leowenberg, de la Universidad de California y Macintosh, de la de Yale.

Todos nosotros hemos sido realistas antes de formar el grupo y cada uno ha escrito trabajos en los cuales ha defendido implícita o explícitamente el realismo. Pienso que Perry y yo escribimos los dos primeros artículos explícitos sobre el realismo. Inspirados por el agudo ataque al punto de vista realista contenido en el primer volumen de las Conferencias Giffors de nuestro maestro, el Profesor Royce. Mi artículo en la Revista de Filosofía de marzo de 1901 tenía por título "La Refutación del Profesor Royce al Realismo y al Pluralismo", fue publicado en el *Monista*, durante octubre del mismo año. Aun cuando los miembros de nuestro nuevo grupo diferían ampliamente en sus posiciones metafísicas, había ciertos postulados metodológicos y epistemológicos que compartíamos en común. Estos pueden resumirse así:

a) Los filósofos deben seguir el ejemplo de los científicos y deben cooperar, más bien que trabajar por separado. La cooperación propuesta consistía en que cada uno mostraría su ensayo a los demás, en tomar, en cuenta sus sugerencias y obtener, si no un acuerdo unánime respecto de cada proposición, sí una aprobación general del ensayo en su conjunto.

b) Los filósofos deben seguir el ejemplo de los científicos aislando sus problemas y acometiéndolos uno por uno. Seguiremos esta exigencia aislando el problema epistemológico y estudiando la relación cognoscitiva que se establece en cualquier sujeto de conocimiento o aprehensor y cualquier objeto que se conoce o aprehende sin prejuzgar o siquiera plantear la cuestión relativa a la naturaleza última de los sujetos aprehensores o de los objetos aprehendidos.

Supongo que nos ceñimos a este precepto con bastante vigor. Si se incluyó cierta dosis de ontología y de cosmología en cada uno de los ensayos de nuestro libro, fue por ser completos y claros en el asunto central, a saber: si la relación cognoscitiva es o no una condición necesaria de la realidad de los objetos conocidos. Este punto era de especial importancia para mí, porque mi posición era metafísica, menos naturalista y más dualista que la de los otros —con la posible excepción de Pitkin— y yo quería estar completamente seguro de que nuestro acuerdo en la teoría realista de que el "conocimiento como tal no es diferente de los objetos conocidos", no nos iba a llevar al yerro de cualquier teoría relativa a la naturaleza de esos objetos o del lugar del hombre en ellos.

c) Algunos, por lo menos, de los objetos particulares de que somos conscientes, existen cuando no somos conscientes de ellos.

En esto consistía el particularismo ordinario o realismo existencial de uso común.

d) Algunos, por lo menos de las esencias o universales, de los cuales somos conscientes, subsisten cuando no somos conscientes de ellos.

Este era el realismo platónico o subsistencial.

e) Algunos, por lo menos, de los particulares, así como de los universales que son reales, son aprehendidos directamente más bien que indirectamente por medio de copias o imágenes mentales.

Este fue el realismo presentativo de Reid, en contraste con el realismo representativo o dualismo epistemológico de Descartes y de Locke.

Se verá, por los últimos tres postulados, que habíamos planeado revivir y defender el realismo ordinario agregando el platónico y res-tándole la teoría dualista o de la copia del conocimiento.

5. LOS REALISTAS CRÍTICOS NORTEAMERICANOS (Segundo grupo)

El segundo grupo ya se llamó a sí mismo realista crítico. Esto por variadas razones: con el tiempo aparecieron disidencias que se fueron acentuando y que dio lugar a nuevas actitudes. Por ello, el segundo grupo, hacia 1920, quiso estar en guardia y redactó un libro en común. Este grupo estaba formado por George Santayana, antiguo profesor en Harvard; C. A. Strong, Lovejoy, de Pohns Hopkins; R. W. Sellars de Michigan; J. B. Pratt de Williams, y Durant Drake de Vassar. Se nombraron ellos mismos "Realistas Críticos" y titularon su libro *Ensayos sobre Realismo Crítico*. Consideraban los objetos como directamente presentes en el pensamiento (más que representados indirectamente por medio de imágenes o copias), según una forma del realismo ingenuo (que era, en realidad), y eligieron la palabra crítico como opuesta a la idea de ingenuidad, de la cual, nosotros, sus predecesores, fuimos culpables.

Como en el primer grupo de los seis, así también en el segundo grupo de los siete, los miembros combinaban sus acuerdos en epistemología con sus desacuerdos en metafísica. Rogers fue un escéptico, aunque con tendencia naturalista. Había estudiado el idealismo y su posición realista fue sazónada por un rico saber histórico y por una excepcional tolerancia de pensamientos. Strong, Drake y Sellars eran

claramente naturalistas, aunque Strong agregaba a su naturalismo cierto tipo de pan-psiquismo, en el cual seguía a Drake, mientras que Sellars expresó siempre mucho entusiasmo por la idea de evolución emergente. Lovejoy y Pratt eran dualistas en psico-física, así como en epistemología y constituyeron el ala derecha del movimiento. Lovejoy puso especial énfasis en el significado del tiempo como factor de todos los aspectos de la naturaleza y del pensamiento y bautizó su filosofía con el nombre de temporalismo. Sus aversiones favoritas eran el Behaviorismo y el Relativismo objetivo y en contra de ellos se empeñó en una constante guerra dialéctica siempre cortés pero devastadoramente efectiva. Pratt estaba más lejos de la derecha que Lovejoy y más cerca del espiritualismo metafísico que cualquiera de los otros: combinó su conocimiento de primera mano del idealismo místico de la India con una fuerte simpatía hacia el teísmo cristiano. En cuanto a Santayana, su rica y multilateral filosofía es conocida por todos. Por lo menos tan naturalista como Seller, Strong y Drake, combinó con su naturalismo y epifenomenalismo naturalista un realismo platónico elaborado más completa y consistentemente que en cualquier otra filosofía. Esta combinación de una concepción platónica del reino de las esencias, del cual todas las cosas derivan sus significados y sus valores, pero no su destino, me ha parecido siempre (siguiendo sólo a Bergson) la más debatida e instructiva de las visiones modernas. Aun para quien es incapaz de compartir la creencia pesimista de Santayana en la importancia causal de las formas platónicas, es una gran cosa tener ese vasto y comprensivo reino de esencia o subsistencia representado en su puridad y totalidad y libre de las mezclas irrevelantes con las teorías subjetivas del conocimiento y de las teorías teológicas de la naturaleza, las cuales han oscurecido tradicionalmente tanto su significado como su belleza.

Quando se vuelven los ojos de las concepciones metafísicas originales y ricamente variadas de los realistas críticos, el núcleo desnudo de la doctrina epistemológica, en la que todos estaban de acuerdo y que constituye la definición del realismo crítico mismo, no es posible ver alguna cosa que sea rica y original. La teoría puede ser verdadera, pero ciertamente no es nueva. Es, en verdad, una renovación del dualismo epistemológico que está explícito, en Locke y Descartes e implícito en Hobbes, Spinoza y los otros filósofos modernos anteriores a Berkeley.

Este dualismo epistemológico es muy simple y claro. Sus principios son los siguientes:

a) El mundo está compuesto, por lo menos, de dos series de entidades: a) cosas materiales; y b) estados mentales o ideas.

b) Las ideas solas son dadas o presentadas como objetos en la conciencia y en ese sentido son conocidas de modo inmediato; mientras que las cosas materiales sólo son conocidas mediatamente, siendo inferidas como las causas directas o indirectas de las ideas.

c) Los objetos materiales inferidos nunca son idénticos numérica o existencialmente con los objetos inmediatamente presentes o ideas, de las cuales son inferidos aquéllos; y ellos son lo que es más, por lo menos, parcialmente diferentes en clase o en naturaleza respecto de los últimos.

6. LA NEOESCOLÁSTICA Y LA APERTURA A LO NUEVO

En el movimiento de la neoescolástica iniciada con una “vuelta a Santo Tomás”, el realismo crítico fue altamente favorecido. Toda vez que reclama una apertura a lo nuevo, bien que sobre la base de un reconocimiento de verdades preferidas.

La buscada unidad de lo nuevo con la tradición lleva a confirmar la llamada filosofía perenne. Ésta busca lo permanente en el pensamiento occidental y lo descubre en la doctrina platónico-aristotélica, por un lado, y en el patrimonio doctrinal del cristianismo, por otro.

De aquí nacen los tres caracteres salientes de la filosofía neoescolástica.

a) Su contacto con las ciencias. Estudia en su integridad así los hechos físicos como los sociales, y trata de obtener de ello una explicación de conjunto.

b) Su contacto con las filosofías más recientes, viendo la manera de aprovechar lo verdadero de ellas.

c) Dentro de su objetivismo e intelectualismo quiere iluminar la situación del hombre de hoy en la problemática acuciante del mundo.

He aquí muy distinguidos representantes de esta corriente: D. Mercier, S. Maritain, G. von Hertling, A. Dyroff, C. Giacon, A. Gameli, J. Hessen, M. Sciacca, A. Muñoz Alonso. De todos ellos destaca J. Hessen, en el problema epistemológico del realismo. Es clásica su distinción entre realismo *ingenuo*, *realismo natural* y *realismo crítico*. El primero, el ingenuo, dice Hessen, no distingue propiamente entre objeto y sujeto del conocimiento. No advierte que las cosas no nos son dadas en sí mismas.

El *realismo natural* ya está influido por reflexiones críticas sobre el conocimiento: “Ello se revela en que ya no identifica el contenido

de la percepción y el objeto, sino que distingue el uno del otro. Sin embargo, sostiene que los objetos responde exactamente a los contenidos de la percepción. Para el defensor del realismo natural es tan absurdo como para el realista ingenuo que la sangre no sea roja, ni el azúcar dulce, sino que el rojo y el dulce sólo existan en nuestra conciencia. También para él son estas propiedades objetivas de las cosas. Por ser ésta la opinión de la conciencia natural, llamamos a este realismo "realismo natural".

La tercer forma del realismo es el realismo crítico, así llamado porque se apoya en reflexiones críticas acerca del conocimiento. "El realismo crítico no cree que convenga a las cosas todas las propiedades encerradas en los contenidos de la percepción, sino que es, por el contrario, de opinión que todas las propiedades o cualidades de las cosas que percibimos sólo por un sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, etc., únicamente existen en nuestra conciencia. Estas cualidades surgen cuando determinados estímulos externos actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Representan, por ende, reacciones de nuestra conciencia, cuya índole depende, naturalmente, de la organización de ésta. No tienen, pues, carácter objetivo. Es menester, sin embargo, suponer en las cosas ciertos elementos objetivos y causales, para explicar la aparición de estas cualidades. El hecho de que la sangre nos parezca roja y el azúcar dulce ha de estar fundado en la naturaleza de estos objetos".

OBRAS Y BIBLIOGRAFÍA

JOHANNES HESSEN (1889-1971)

OBRAS

1. *Die Religiosphilosophie des Neukantismus*, 1919.
(La filosofía de la religión del neokantismo).
2. *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, 1920.
(Exposición histórica y sistemática de la demostración agustiniana de la existencia de Dios).
3. *Hegels Trinitätslehre*, 1921.
(La teoría hegeliana de la Trinidad).
4. *Patristische und scholastische Philosophie*, 1922.
(Filosofía patrística y escolástica).
5. *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, 1925.
(La concepción del mundo de Tomás de Aquino).
6. *Erkenntnistheorie*, 1926.
(Traducción esp.: Teoría del conocimiento, 1932).
7. *Das Kausalprinzip*, 1928, 2ª ed., 1958.
8. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931, 2ª ed., 1960.
(La metafísica agustiniana del conocimiento).
9. *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, 1932.
(El problema de la substancia en la filosofía moderna).
10. *Die Methode der Metaphysik*, 1932.
11. *Der Sinn des Lebens*, 1933.
(El sentido de la vida).
12. *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, 1937. 2ª ed., 1940.
(Las corrientes espirituales del presente).
13. *Wertphilosophie*, 1937.
(Filosofía de los valores).
14. *Die Werte des Heiligen*, 1938.
(Los valores de lo santo). *Existenzphilosophie*, 1947. 2ª ed., 1948.
15. *Lehrbuch der Philosophie*, 3 vols., 1947-1950. I. *Wissenschaftslehre*, 1947; II. *Wertlehre*, 1948; III. *Wirklichkeitslehre*, 1950. 2ª ed., 1962
(Trad. esp.: Tratado de filosofía, I. 1957; II. 1959; III. 1962).
16. *Wesen und Wert der Philosophie*, 1948.
(Esencia y valor de la filosofía).
17. *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948.
(M. S. Introducción crítica a su filosofía).
18. *Die Philosophie des heiligen Augustinus*, 1948.
(Trad. esp.: La filosofía de S. Agustín, 1962).

19. *Religionsphilosophie*, 2 vols., 1948, 2ª ed., 1950.
(I. *Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie*: II. *System der Religionsphilosophie*). (Filosofía de la religión. I. Métodos. II. Sistema).
20. *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, 1954.
(Ética. Bosquejo de una ética personalista de los valores).
21. *Thomas von Aquin und Wir*, 1955 (T. de A. y nosotros).
22. *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, 1956, 2ª ed., 1962.
(¿Teología griega o teología bíblica? Nueva luz sobre el problema de la helenización del cristianismo).

BIBLIOGRAFÍA

1. Franz Kallfelz, *Zur Kritik del Wesenschau*, 1930.
(Crítica de la intuición de la esencia).
2. K. Martin, *Die Begründung der Religion auf Ethik. Vergleich der theology Position de A. Ritschl un J. Hessen*, 1931.
(Fundamento de la religión en la moral. Cotejo de la posición de A. Ritschl y J. Hessen).
3. E. Peis, *Die Stellung J. Hessen zu den Gottesbeweisen*, 1938.
(Lugar de J. H. en el problema de la existencia de Dios).
4. *Veritati Miscell per-il 60º di H*, al cuidado de W. Falkenhan, 1949.
5. H. Mynares, *La philos de l'expérience religieuse d'après J. H.*, 1957.
(La filosofía de la experiencia religiosa según J. H.).
6. El mismo, J. H., *Philos des religiösen Erlebnisses*, 1963.
(La filosofía de la vivencia religiosa de J. H.).

AUGUST MESSER (1867-1937)

OBRAS

1. *Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes*, 1893.
(Sobre la relación entre ley y moral y ley del Estado en H.).
2. *Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie*, 1916, 3ª ed., 1928.
(La apercepción como concepto fundamental de la psicología pedagógica).
3. *Kant Ethik*, 1904.
4. *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken*.
(Investigaciones psicológico-experimentales sobre el pensar).
5. *Empfindung und Denken*, 1908. (Sensación y pensamiento).

6. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909.
(Introducción a la teoría del conocimiento).
7. *Das Problem der Willensfreiheit*, 1911.
(El problema de la libertad de la voluntad).
8. *Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie*, 1912.
(La fenomenología de Husserl en su relación con la psicología).
9. *Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1912-1916.
(Trad. esp.: Historia de la filosofía, 5 vols.).
10. *Psychologie*, 1914.
11. *Ethik*, 1918.
12. *Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung*, 1919.
(Fe y Saber, Historia de una evolución íntima). Continuación de este volumen en otro del mismo título, subtítulo *Neue Folge*, y publicado en 1935.
13. *Natur und Geist. Philosophische Aufsätze*, 1920.
(Naturaleza y espíritu. Artículos filosóficos).
14. *Sittenlehre*, 1920. (Moral).
15. *Weltanschauung und Erziehung*, 1921.
(Trad. esp.: Filosofía y educación, 1942).
16. *Der kritische Realismus*, 1923.
(Trad. esp.: El realismo crítico, 1927).
17. *Philosophische Grundlegung der Pädagogik*, 1924.
(Trad. esp.: Fundamentos filosóficos de la pedagogía, 1933).
18. *Geschichte der Pädagogik*, 1925.
(Trad. esp.: Historia de la pedagogía).
19. *Deutsche Wert philosophie der Gegenwart*, 1926.
(Trad. esp.: La filosofía alemana de los valores en la actualidad).
20. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III, 1922. (Autoexposición).

BIBLIOGRAFÍA

1. T. K. Oesterreich, *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts und der Gegenwart*.
(La filosofía alemana del siglo XIX y del presente).
2. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1947, 1967.
(Anuarios de investigación filosófica).
3. W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, 1949.
(Enciclopedia de Filósofos).
4. *Centro di studi filosofici di Gallarate*: Enciclopedia filosófica. 6 vols.

JULIÁN BESTEIRO FERNÁNDEZ (1870-1940)

OBRAS

1. *La psicofísica*, 1897.
2. *Psicología y pedagogía (artículo)*, 1899.
3. *El voluntarismo y el intelectualismo en la filosofía contemporánea*, 1911.
4. *Los juicios sintéticos "a-priori" según Kant*, 1912.
5. *Los juicios sintéticos "a-priori" desde el punto de vista lógico*, 1916.
6. *Socialismo y filosofía (artículo)*.

BIBLIOGRAFÍA

1. Andrés Saborit, *Figuras del socialismo español*. Julián Besteiro, 1961.
2. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, II. Cap. 21. El Krausismo.
3. *Enciclopedia Espasa*.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
EL REALISMO CRÍTICO
LOS JUICIOS SINTÉTICOS
“A PRIORI”

JUAN HESSEN

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO *

* Traducción de José Gaos.

PRÓLOGO

La exposición que ofrecemos de la teoría del conocimiento ha surgido de las lecciones dadas por el autor en la Universidad de Colonia. Esto explica su forma elemental. El esfuerzo del autor se ha enderezado no tanto a ofrecer llanas soluciones como a exponer clara y razonadamente el sentido de los problemas y las distintas posibilidades de resolverlos, sin renunciar naturalmente a desarrollar un examen crítico y a adoptar una posición. El autor comparte con Nicolás Hartmann la convicción de que «el último sentido del conocimiento filosófico no es tanto resolver enigmas como descubrir portentos».

La presente exposición de la teoría del conocimiento se distingue de las usuales desde tres puntos de vista. En primer término, porque pone el método fenomenológico al servicio de la teoría del conocimiento. En segundo lugar, porque plantea una discusión detenida del problema de la intuición, que no suelen tratar las más de las exposiciones. Finalmente, porque desenvuelve la teoría especial del conocimiento, además de la general.

Ojalá el presente trabajo contribuya a fomentar el interés, hoy redvivo, por las cuestiones filosóficas.

JUAN HESSEN.

Colonia, octubre de 1925.

INTRODUCCIÓN

1. La esencia de la filosofía

La teoría del conocimiento es una disciplina filosófica. Para definir su posición en el todo que es la filosofía, necesitamos partir de una definición esencial de ésta. Pero ¿cómo llegar a esta definición? ¿Qué método debemos emplear para definir la esencia de la filosofía?

Se podría intentar, ante todo, obtener una definición esencial de la filosofía, partiendo de la significación de la palabra. La palabra filosofía procede de la lengua griega y vale tanto como amor a la sabiduría, o lo que quiere decir lo mismo, deseo de saber, de conocimiento. Es palmario que esta significación etimológica de la palabra filosofía es demasiado general para extraer de ella una definición esencial. Es menester evidentemente elegir otro método.

Podría pensarse en recoger las distintas definiciones esenciales que los filósofos han dado de la filosofía, en el curso de la historia, y comparándolas unas con otras, obtener una definición exhaustiva. Pero tampoco este procedimiento conduce al fin buscado. Las definiciones esenciales que encontramos en la historia de la filosofía discrepan tanto, muchas veces, unas de otras, que parece completamente imposible extraer de ellas una definición esencial unitaria de la filosofía. Compárese, por ejemplo, la definición de la filosofía que dan Platón y Aristóteles —que definen la filosofía como la ciencia pura y simplemente— con la definición de los estoicos y de los epicúreos, para

quienes la filosofía es una aspiración a la virtud o a la felicidad respectivamente. O compárese la definición que en la Edad Moderna da de la filosofía Cristian Wolff —que la define como *scientia possibilium, quatenus esse possunt*—, con la definición que da Federico Überweg en su conocido *Tratado de Historia de la Filosofía*, según la cual la filosofía es: «la ciencia de los principios». Tales divergencias hacen vano el intento de encontrar por este camino una definición esencial de la filosofía. A tal definición sólo se llega, pues, prescindiendo de dichas definiciones y encarándose con el contenido histórico de la filosofía misma. Este contenido nos da el material de que podemos sacar el concepto esencial de la filosofía. Ha sido Guillermo Dilthey el que ha empleado por primera vez este método, en su ensayo sobre *La esencia de la filosofía*. Aquí le seguiremos, con cierta libertad, intentando sin embargo a la vez desarrollar sus pensamientos.

Pero el procedimiento que acabamos de señalar parece destinado al fracaso, porque tropieza con una dificultad de principio. Se trata de extraer del contenido histórico de la filosofía el concepto de su esencia. Mas para poder hablar de un contenido histórico de la filosofía necesitamos —parece— poseer ya un concepto de la filosofía. Necesitamos saber lo que es la filosofía, para sacar su concepto de los hechos. En la definición esencial de la filosofía, dada la forma en que queremos obtenerla, parece haber, pues, un círculo; este procedimiento parece, pues,

por esta dificultad, condenado al fracaso.

Sin embargo, no es así. La dificultad señalada desaparece, si se piensa que no partimos de un concepto definido de la filosofía, sino de la *representación general* que toda persona culta tiene de ella. Como indica Dilthey: «lo primero que debemos intentar es descubrir un contenido objetivo común en todos aquellos sistemas, a la vista de los cuales se forma la representación general de la filosofía».

Estos sistemas existen, en efecto. Acerca de muchos productos del pensamiento cabe dudar de que deban considerarse como filosofía. Pero toda duda de esta especie enmudece tratándose de otros numerosos sistemas. Desde su primera aparición, la humanidad los ha considerado siempre como productos filosóficos del espíritu, ha visto en ellos la esencia misma de la filosofía. Tales sistemas son los de Platón y Aristóteles, Descartes y Leibnitz, Kant y Hegel. Si profundizamos en ellos, hallamos ciertos rasgos esenciales comunes, a pesar de todas las diferencias que presentan. Encontramos en todos ellos una tendencia a la universalidad, una orientación hacia la totalidad de los objetos. En contraste con la actitud del especialista, cuya mirada se dirige siempre a un sector mayor o menor de la totalidad de los objetos del conocimiento, hallamos aquí un punto de vista universal o que abarca la totalidad de las cosas. Dichos sistemas presentan, pues, el carácter de la *universalidad*. A éste se añade un segundo rasgo esencial común. La actitud del filósofo ante la totalidad de los objetos es una actitud *intelectual*, una actitud del *pensamiento*. El filósofo trata de conocer, de saber. Es por esencia un espíritu cognoscente. Como notas esenciales de toda filosofía se presentan, según esto: 1º, la orientación hacia la totalidad de los objetos; 2º, el ca-

rácter racional, cognoscitivo, de esta orientación.

Con esto hemos logrado un concepto esencial de la filosofía, aunque muy formal aún. Enriqueceremos el contenido de este concepto, considerando los distintos sistemas, no aisladamente, sino en su conexión histórica. Se trata, por tanto, de abrazar con la mirada la *total evolución histórica* de la filosofía en sus rasgos principales. Desde este punto de vista nos resultarán comprensibles las contradictorias definiciones de la filosofía, a que hemos aludido hace un momento.

Se ha designado, no sin razón, a Sócrates como el creador de la filosofía occidental. En él se manifiesta claramente la expresa actitud teórica del espíritu griego. Sus pensamientos y aspiraciones se enderezan a edificar la vida humana sobre la reflexión, sobre el saber. Sócrates intenta hacer de toda acción humana una acción consciente, un saber. Trata de elevar la vida, con todos sus contenidos, a la conciencia filosófica. Esta tendencia llega a su pleno desarrollo en su máximo discípulo, Platón. La reflexión filosófica se extiende en éste al contenido total de la conciencia humana. No se dirige sólo a los objetos prácticos, a los valores y las virtudes, como acaecía las más de las veces en Sócrates, sino también el conocimiento científico. La actividad del estadista, del poeta, del hombre de ciencia, se tornan por igual objeto de la reflexión filosófica. La filosofía se presenta, según esto, en Sócrates, y todavía más en Platón, como una autorreflexión del espíritu sobre sus supremos valores teóricos y prácticos, sobre los valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La filosofía de Aristóteles presenta un aspecto distinto. El espíritu de Aristóteles se dirige preferentemente al conocimiento científico y a su objeto: el ser. En el centro de su

filosofía se halla una ciencia universal del ser, la «filosofía primera» o metafísica, como se llamó más tarde. Esta ciencia nos instruye acerca de la esencia de las cosas, las conexiones y el principio último de la realidad. Si la filosofía socrático-platónica puede caracterizarse como una *concepción del espíritu*, deberá decirse de Aristóteles que su filosofía se presenta ante todo como una *concepción del universo*.

La filosofía torna a ser reflexión del espíritu sobre sí mismo en la época postaristotélica, con los *estoicos* y los *epicúreos*. Sin embargo, la concepción socrático-platónica sufre un empequeñecimiento, puesto que solamente las cuestiones prácticas entran en el círculo visual de la conciencia filosófica. La filosofía se presenta, según frase de Cicerón, como «la maestra de la vida, la inventora de las leyes, la guía de toda virtud». Se ha convertido —dicho brevemente— en una filosofía de la vida.

Al comienzo de la Edad Moderna volvemos a marchar por las vías de la concepción aristotélica. Los sistemas de Descartes, Spinoza y Leibnitz revelan todos la misma dirección hacia el conocimiento del mundo objetivo, que hemos descubierto en el Estagirita. La filosofía se presenta de un modo expreso como una concepción del universo. En Kant, por el contrario, revive el tipo platónico. La filosofía toma de nuevo el carácter de la autorreflexión, de la autoconcepción del espíritu. Ciertamente se presenta en primer término como teoría del conocimiento o como fundamentación crítica del conocimiento científico. Pero no se limita a la esfera teórica, sino que prosigue hasta llegar a una fundamentación crítica de las restantes esferas del valor. Junto a la «Crítica de la razón pura» aparecen la «Crítica de la razón práctica», que trata la esfera del valor moral, y la «Crítica del juicio», que hace de los valores

estéticos objeto de investigaciones críticas. También en Kant se presenta, pues, la filosofía como una reflexión universal del espíritu sobre sí mismo, como una reflexión del hombre culto sobre su total conducta valorativa.

En el siglo XIX revive el tipo aristotélico de la filosofía en los sistemas del idealismo alemán, principalmente en Schelling y Hegel. La forma exaltada y exclusivista en que el tipo se manifiesta origina un movimiento contrario igualmente exclusivista. Este movimiento lleva por un lado a una completa desvaloración de la filosofía, como la que se revela en el materialismo y el positivismo; y por otro lado, a una renovación del tipo kantiano, como la que ha tenido lugar en el *neokantismo*. El exclusivismo de esta renovación consiste en la eliminación de todos los elementos materiales y objetivos, que existen de modo innegable en Kant, tomando así la filosofía un carácter puramente formal y metodológico. En esta manera de ver radica a su vez el impulso, que conduce a un nuevo movimiento del pensamiento filosófico, el cual torna a dirigirse principalmente a lo material y objetivo, frente al formalismo y metodismo de los neokantianos, y significa por ende una renovación del tipo aristotélico. Nos encontramos todavía en medio de este movimiento, que ha conducido por una parte los emprendidos por Eduardo de Hartmann, Wundt y Driesch, y por otra a una filosofía de la intuición, como la que encontramos en Bergson y en otra forma en la moderna fenomenología representada por Husserl y Scheler.

Esta ojeada histórica sobre la evolución total del pensamiento filosófico nos ha conducido a determinar otros dos elementos en el concepto esencial de la filosofía. Caracterizamos el uno de estos elementos con el término: «concepción del yo», y

el otro con la expresión «concepción del universo». Entre ambos elementos existe un peculiar antagonismo, como nos ha revelado la historia. Ya resalta más el uno, ya más el otro; y cuanto más resalta el uno, tanto más descende el otro. La historia de la filosofía se presenta finalmente como un movimiento pendular entre estos dos elementos. Pero ello prueba precisamente que ambos elementos pertenecen a aquel concepto esencial. No se trata de una alternativa (o el uno, o el otro), sino de una acumulativa (tanto el uno como el otro). La filosofía es ambas cosas: una concepción del yo y una concepción del universo.

Se trata ahora para nosotros de enlazar los dos elementos materiales, acabados de obtener, con las dos notas formales primeramente señaladas, para llegar así a una plena definición esencial. Habíamos encontrado anteriormente que las dos notas principales de toda filosofía eran la dirección hacia la totalidad de los objetos y el carácter cognoscitivo de esta dirección. La primera de estas dos notas experimenta ahora una diferenciación, por obra de los elementos esenciales últimamente obtenidos. Por totalidad de los objetos puede entenderse tanto el mundo exterior como el mundo interior, tanto el macrocosmos como el microcosmos. Cuando la conciencia filosófica se dirige al *macrocosmos*, tenemos la filosofía en el sentido de una *concepción del universo*. Por el contrario, cuando el *microcosmos* constituye el objeto a que se dirige la filosofía, se da el segundo tipo de ésta: la filosofía en el sentido de una *concepción del yo*. Los dos elementos esenciales últimamente obtenidos se insertan muy bien, pues, en el concepto formal primeramente establecido, ya que lo completan y corrigen.

Podemos definir la esencia de la filosofía, diciendo: La filosofía es una *autorreflexión del espíritu* sobre su

conducta valorativa teórica y práctica, y a la vez una aspiración al conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas, a una *concepción racional del universo*. Pero todavía podemos establecer una conexión más profunda entre ambos elementos esenciales. Como prueban Platón y Kant, existe entre ellos la relación de medio a fin. La reflexión del espíritu sobre sí mismo es el medio y el camino para llegar a una imagen del mundo, a una visión metafísica del universo. Podemos decir, pues, en conclusión: *la filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas*.

Hemos obtenido esta definición esencial de la filosofía por un procedimiento inductivo. Pero podemos completar este procedimiento inductivo con un procedimiento *deductivo*. Éste consiste en situar la filosofía dentro del conjunto de las funciones superiores del espíritu, en señalar el puesto que ocupa en el sistema total de la cultura. El conjunto de las funciones culturales arroja una nueva luz sobre el concepto esencial de la filosofía que hemos obtenido.

Entre las funciones superiores del espíritu y de la cultura contamos la ciencia, el arte, la religión y la moral. Si ponemos en relación con ellas la filosofía, ésta parece distar más de la esfera de la cultura últimamente nombrada, de la *moral*. Si la moral se refiere al lado práctico del ser humano, puesto que tiene por sujeto la voluntad, la filosofía pertenece por completo al lado teórico del espíritu humano. Con esto la filosofía parece entrar en la vecindad de la *ciencia*. Y en efecto, existe una finalidad entre la filosofía y la ciencia, en cuanto que ambas descansan en la misma función del espíritu humano, en el pensamiento. Pero ambas se distinguen, como ya se ha indi-

cado, por su *objeto*. Mientras que las ciencias especiales tienen por objeto parcelas de la realidad, la filosofía se dirige al conjunto de ésta. Cabría, no obstante, pensar en aplicar el concepto de la ciencia particular y ciencia universal y llamar a esta última filosofía. Pero no es lícito subordinar la filosofía a la ciencia, como a un género más alto, y considerarla de esta suerte como una determinada especie de ciencia. La filosofía se distingue de toda ciencia, no sólo gradual, sino esencialmente, por su objeto. La totalidad de lo existente es más que una adición de las distintas parcelas de la realidad, que constituyen el objeto de las ciencias especiales. Es frente a éstas un objeto nuevo, heterogéneo. Supone, pues, una nueva función por parte del sujeto. El conocimiento filosófico, dirigido a la totalidad de las cosas, y el científico, orientado hacia las parcelas de la realidad, son esencialmente distintos, de suerte que entre la filosofía y la ciencia impera la diversidad, no sólo en sentido objetivo, sino también *subjetivo*.

¿Qué relación guarda ahora la filosofía con las dos restantes esferas de la cultura, con el *arte* y la *religión*? La respuesta es: existe una honda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Todas ellas están entrelazadas por un vínculo común, que reside en su objeto. El mismo enigma del universo y de la vida se halla frente a la poesía, la religión y la filosofía. Todas ellas quieren en el fondo resolver este enigma, dar una interpretación de la realidad, forjar una concepción del universo. Lo que las diferencia es el origen de esta concepción. Mientras la concepción filosófica del universo brota del conocimiento racional, el origen de la concepción *religiosa* del mismo está en la fe religiosa. El principio de que procede y que define su espíritu es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios. Por eso mien-

tras la concepción filosófica del universo pretende tener una validez universal y ser susceptible de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende, por modo decisivo, de factores subjetivos. El acceso a ella no está en el conocimiento universalmente válido, sino en la experiencia personal, en las vivencias religiosas. Existe, pues, una diferencia esencial entre la concepción religiosa del universo y la filosófica; y por ende entre la religión y la filosofía.

La filosofía es también esencialmente distinta del *arte*. Como la concepción del universo, que tiene el hombre religioso, la interpretación que da de él el artista no procede del pensamiento puro. También ella debe su origen más bien a la vivencia y a la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales. A esta diversidad de funciones *subjetivas* se agrega una diferencia en el sentido *objetivo*. El poeta y el artista no están atentos directamente a la totalidad del ser, como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un ser y un proceso concretos. Y al representar éstos, los elevan a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo. El artista y el poeta, interpretando primordialmente un ser o un proceso particulares, dan indirectamente una interpretación del conjunto del universo y de la vida.

Si intentamos definir en resumen la posición de la filosofía en el sistema de la cultura, deberemos decir lo siguiente: La filosofía tiene dos caras: una cara mira a la religión y al arte; la otra a la ciencia. Tiene de común con aquéllas la dirección

hacia el conjunto de la realidad; con ésta el carácter teórico. La filosofía ocupa, por ende, su puesto, en el sistema de la cultura, entre la ciencia por un lado y la religión y el arte por otro, aunque está más cercana a la religión que al arte, puesto que también la religión se dirige inmediatamente a la totalidad del ser y trata de interpretarla.

De este modo hemos completado nuestro procedimiento inductivo con otro deductivo. Situando la filosofía dentro del conjunto de la cultura, poniéndola en relación con las distintas esferas de la cultura, hemos confirmado el concepto esencial de la filosofía que habíamos obtenido y hecho resaltar claramente sus distintos rasgos.

2. La posición de la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía

Nuestra definición esencial tiene por consecuencia una división de la filosofía en diversas disciplinas. La filosofía es, en primer término, según vimos, una autorreflexión del espíritu sobre su conducta valorativa teórica y práctica. Como reflexión sobre la conducta teórica, sobre lo que llamamos ciencia, la filosofía es teoría del conocimiento científico, *teoría de la ciencia*. Como reflexión sobre la conducta práctica del espíritu, sobre lo que llamamos valores en sentido estricto, la filosofía es *teoría de los valores*. Mas la reflexión del espíritu sobre sí mismo no es un fin autónomo, sino un medio y un camino para llegar a una concepción del universo. La filosofía es, pues, en tercer lugar *teoría de la concepción del universo*. La esfera total de la filosofía se divide, pues, en tres partes: teoría de la ciencia, teoría de los valores, concepción del universo.

Una mayor diferenciación de estas partes tiene por consecuencia la dis-

tinción de las disciplinas filosóficas fundamentales. La concepción del universo se divide en *metafísica* (que se subdivide en metafísica de la naturaleza y metafísica del espíritu) y en *concepción o teoría del universo* en sentido estricto, que investiga los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad. La teoría de los valores se divide, con arreglo a las distintas clases de valores, en teoría de los valores éticos, de los valores estéticos y de los valores religiosos. Obtenemos así las tres disciplinas llamadas *ética*, *estética* y *filosofía de la religión*. La teoría de la ciencia, por último, se divide en formal y material. Llamamos a la primera *lógica*, a la última *teoría del conocimiento*.

Con esto hemos indicado el lugar que la teoría del conocimiento ocupa en el conjunto de la filosofía. Es, según lo dicho, una parte de la teoría de la ciencia. Podemos definirla como la *teoría material de la ciencia*, o como la teoría de los *principios materiales del conocimiento humano*. Mientras que la lógica investiga los principios formales del conocimiento, esto es, las formas y las leyes más generales del pensamiento humano, la teoría del conocimiento se dirige a los supuestos materiales más generales del conocimiento científico. Mientras la primera prescinde de la referencia del pensamiento a los objetos y considera aquél puramente en sí mismo, la última fija su vista justamente en la significación objetiva del pensamiento, en su referencia a los objetos. Mientras la lógica pregunta por la corrección formal del pensamiento, esto es, por su concordancia consigo mismo, por sus propias formas y leyes, la teoría del conocimiento pregunta por la verdad del pensamiento, esto es, por su concordancia con el objeto. Por tanto, puede definirse también la teoría del conocimiento como la teoría del pensamiento *verdadero*, en oposición a la lógica que sería la teoría del pen-

samiento *correcto*. Esto ilumina a la vez la fundamental importancia que la teoría del conocimiento posee para la esfera total de la filosofía. Por eso es también llamada con razón *la ciencia filosófica fundamental, philosophia fundamentalis*.

Suele dividirse la teoría del conocimiento en *general* y *especial*. La primera investiga la referencia del pensamiento al objeto en general. La última hace tema de investigaciones críticas los principios y conceptos fundamentales en que se expresa la referencia de nuestro pensamiento a los objetos. Nosotros empezaremos, naturalmente, por la exposición de la teoría general del conocimiento. Pero antes echemos una ojeada sobre la historia de la teoría del conocimiento.

3. La historia de la teoría del conocimiento

No se puede hablar de una teoría del conocimiento, en el sentido de una disciplina filosófica independiente, ni en la *Antigüedad* ni en la *Edad Media*. En la filosofía antigua encontramos múltiples reflexiones epistemológicas, especialmente en Platón y Aristóteles. Pero las investigaciones epistemológicas están ensartadas aún en los textos metafísicos y psicológicos. La teoría del conocimiento como disciplina autónoma aparece por primera vez en la *Edad Moderna*. Como su fundador debe considerarse al filósofo inglés John Locke. Su obra maestra, *An essay concerning human understanding* («Ensayo sobre el entendimiento humano»), aparecida en 1690, trata de un modo sistemático las cuestiones del origen, la esencia y la certeza del conocimiento humano. Leibnitz intentó en su obra *Nouveaux essais sur l'entendement humain* («Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano»), editada como póstuma en 1765, una refutación del punto de vista epistemológico defen-

dido por Locke. Sobre los resultados obtenidos por éste edificaron nuevas construcciones en Inglaterra George Berkeley, en su obra *A treatise concerning the principles of human knowledge* («Tratado de los principios del conocimiento humano») (1710), y David Hume, en su obra maestra *A treatise on human nature* («Tratado de la naturaleza humana») (1739-40), y en la obra más breve *Enquiry concerning human understanding* («Investigación sobre el entendimiento humano») (1748).

Como el verdadero fundador de la teoría del conocimiento dentro de la filosofía continental se presenta Manuel Kant. En su obra maestra epistemológica, la *Crítica de la razón pura* (1781), trata ante todo de dar una fundamentación crítica del conocimiento científico de la naturaleza. El mismo llama al método de que se sirve en ella «método trascendental». Este método no investiga el origen psicológico, sino la validez lógica del conocimiento. No pregunta —como el método psicológico— cómo surge el conocimiento, sino cómo es posible el conocimiento, sobre qué bases, sobre qué supuestos supremos descansa. A causa de este método, la filosofía de Kant se llama también, brevemente, trascendentalismo o criticismo.

En el sucesor inmediato de Kant, Fichte, la teoría del conocimiento aparece por primera vez bajo el título de «teoría de la ciencia». Pero ya en él se manifiesta esa confusión de la teoría del conocimiento y la metafísica, que se desborda francamente en Schelling y Hegel y que también se encuentra de modo innegable en Schopenhauer y Eduardo de Hartmann. En oposición a esta forma metafísica de tratar la teoría del conocimiento, el neokantismo, aparecido hacia el año setenta del siglo pasado, se esforzó por trazar una separación neta entre los problemas epistemo-

lógicos y los metafísicos. Pero puso tan en primer término los problemas epistemológicos, que la filosofía corrió peligro de reducirse a la teoría del conocimiento. El neokantismo desarrolló además la teoría kantiana del conocimiento en una dirección muy determinada. El exclusivis-

mo originado por ello hizo surgir pronto varias corrientes epistemológicas contrarias. Así es como nos encontramos hoy ante toda una multitud de direcciones epistemológicas, las más importantes de las cuales vamos a conocer en seguida en conexión sistemática.

PRIMERA PARTE

TEORÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO

INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA PRELIMINAR

El fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él

La teoría del conocimiento es, como su nombre indica, una teoría, esto es, una explicación e interpretación filosófica del conocimiento humano. Pero antes de filosofar sobre un objeto es menester examinar escrupulosamente este objeto. Una exacta observación y descripción del objeto debe preceder a toda explicación e interpretación. Hace falta, pues, en nuestro caso, observar con rigor y describir con exactitud lo que llamamos conocimiento, este peculiar fenómeno de conciencia. Hagámoslo, tratando de aprehender los rasgos esenciales generales de este fenómeno, mediante la autorreflexión sobre lo que vivimos cuando hablamos del conocimiento. Este método se llama el *fenomenológico*, a diferencia del psicológico. Mientras este último investiga los procesos psíquicos concretos en su curso regular y su conexión con otros procesos, el primero aspira a aprehender la *esencia general* en el fenómeno concreto. En nuestro caso no describirá un proceso de conocimiento determinado, no tratará de establecer lo que es propio de un conocimiento determinado, sino lo que es esencial a todo conocimiento, en qué consiste su estructura general.

Si empleamos este método, el fenómeno del conocimiento se nos pre-

senta en sus rasgos fundamentales de la siguiente manera: ¹

En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el *sujeto* y el *objeto*. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ella eternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento.

La relación entre los dos miembros es a la vez una *correlación*. El sujeto sólo es sujeto para un objeto y el objeto sólo es objeto para un sujeto. Ambos sólo son lo que son en cuanto son para el otro. Pero esta correlación no es reversible. Ser sujeto es algo completamente distinto que ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto, la del objeto en ser aprehensible y aprehendido por el sujeto.

Vista desde el *sujeto*, esta aprehensión se presenta como una salida del sujeto fuera de su propia esfera, una invasión en la esfera del objeto y una captura de las propiedades de éste. El objeto no es arrastrado, empero, dentro de la esfera del sujeto, sino que permanece trascendente a él. No en el objeto, sino en el suje-

¹ Cf. a lo siguiente el «Análisis del fenómeno del conocimiento» que da Nicolás Hartmann en su importante obra *Fundamentos de una Metafísica del Conocimiento*, págs. 36-48.

to, cambia algo por obra de la función de conocimiento. En el sujeto surge una cosa que contiene las propiedades del objeto, surge una «imagen» del objeto.

Visto desde el *objeto*, el conocimiento se presenta como una trascendencia de las propiedades del objeto al sujeto. Al trascender del sujeto a la esfera del objeto corresponde un trascender del objeto a la esfera del sujeto. Ambos son sólo distintos aspectos del mismo acto. Pero en éste tiene el objeto el predominio sobre el sujeto. El objeto es el determinante, el sujeto el determinado. El conocimiento puede definirse, por ende, como una *determinación del sujeto por el objeto*. Pero lo determinado no es el sujeto pura y simplemente, sino tan sólo la imagen del objeto en él. Esta imagen es objetiva, en cuanto que lleva en sí los rasgos del objeto. Siendo distinta del objeto, se halla en cierto modo entre el sujeto y el objeto. Constituye el instrumento mediante el cual la conciencia cognoscente aprehende su objeto.

Puesto que el conocimiento es una determinación del sujeto por el objeto, queda dicho que el sujeto se conduce *receptivamente* frente al objeto. Esta receptividad no significa, empero, pasividad. Por el contrario, puede hablarse de una actividad y espontaneidad del sujeto en el conocimiento. Esta no se refiere, sin embargo, al objeto, sino a la imagen del objeto, en que la conciencia puede muy bien tener parte, contribuyendo a engendrarla. La receptividad frente al objeto y la espontaneidad frente a la imagen del objeto en el sujeto son perfectamente compatibles.

Al determinar el sujeto, el objeto se muestra independiente de él, *trascendente* a él. Todo conocimiento mental («intende») un objeto, que es independiente de la conciencia cognoscente. El carácter de trascendentes es propio, por ende, a todos

los objetos del conocimiento. Dividimos los objetos en reales e ideales. Llamamos real todo lo que nos es dado en la experiencia externa o interna o se infiere de ella. Los objetos ideales se presentan, por el contrario, como irreales, como meramente pensados. Objetos ideales son, por ejemplo, los objetos de la matemática, los números y las figuras geométricas. Pues bien, lo singular es que también estos objetos ideales poseen un ser en sí o trascendencia, en sentido epistemológico. Las leyes de los números, las relaciones que existen, por ejemplo, entre los lados y los ángulos de un triángulo, son independientes de nuestro pensamiento subjetivo, en el mismo sentido en que lo son los objetos reales. A pesar de su irrealidad, le hacen frente como algo en sí determinado y autónomo.

Ahora bien, parece existir una contradicción entre la *trascendencia* del objeto al sujeto y la *correlación* del sujeto y el objeto, señalada anteriormente. Pero esta contradicción es sólo aparente. Sólo en cuanto que es objeto del conocimiento hállase el objeto necesariamente incluso en la correlación. La correlación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento; pero no en sí. El sujeto y el objeto no se agotan en su ser el uno para el otro, sino que tienen además un ser en sí. Éste consiste, para el objeto, en lo que aún hay de desconocido en él. En el sujeto reside en lo que él sea además de sujeto cognoscente. Pues además de conocer, el sujeto siente y quiere. Así, el objeto deja de ser objeto cuando sale de la correlación; y en este caso el sujeto sólo deja de ser sujeto cognoscente.

Así como la correlación del sujeto y el objeto sólo es irrompible dentro del conocimiento, así también sólo es irreversible como correlación de conocimiento. En sí es muy posible una inversión. La cual tiene lu-

gar efectivamente en la acción. En la acción no determina el objeto al sujeto, sino el sujeto al objeto. Lo que cambia no es el sujeto, sino el objeto. Aquél ya no se conduce receptiva, sino espontánea y activamente, mientras que éste se conduce pasivamente. El conocimiento y la acción presentan, pues, una estructura completamente opuesta.

El concepto de la *verdad* se relaciona estrechamente con la esencia del conocimiento. Verdadero conocimiento es tan sólo el conocimiento verdadero. Un «conocimiento falso» no es propiamente conocimiento, sino error e ilusión. Mas ¿en qué consiste la verdad del conocimiento? Según lo dicho, debe radicar en la concordancia de la «imagen» con el objeto. Un conocimiento es verdadero si su contenido concuerda con el objeto mentado. El concepto de la verdad es, según esto, el concepto de una relación. Expresa una relación, la relación del contenido del pensamiento, de la «imagen», con el objeto. Este objeto, en cambio, no puede ser verdadero ni falso; se encuentra en cierto modo más allá de la verdad y la falsedad. Una representación inadecuada puede ser, por el contrario, absolutamente verdadera. Pues aunque sea incompleta, puede ser exacta, si las notas que contiene existen realmente en el objeto.

El concepto de la verdad, que hemos obtenido de la consideración fenomenológica del conocimiento, puede designarse concepto *trascendente* de la verdad. Tiene por supuesto, en efecto; la trascendencia del objeto. Es el concepto de la verdad propio de la conciencia ingenua y de la conciencia científica. Pues ambas entienden por verdad la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto.

Pero no basta que un conocimiento sea verdadero; necesitamos poder alcanzar la certeza de que es verda-

dero. Esto suscita la cuestión: ¿en qué podemos conocer si un conocimiento es verdadero? Es la cuestión del *criterio de la verdad*. Los datos fenomenológicos no nos dicen nada sobre si existe un criterio semejante. El fenómeno del conocimiento implica sólo su presunta existencia; pero no su existencia real.

Con esto queda iluminado el fenómeno del conocimiento humano en sus rasgos principales. A la vez hemos puesto en claro que este fenómeno linda con tres esferas distintas. Como hemos visto, el conocimiento presenta tres elementos principales: el sujeto, la «imagen» y el objeto. Por el sujeto, el fenómeno del conocimiento toca con la esfera *psicológica*; por la «imagen», con la *lógica*; por el objeto, con la *ontológica*. Como proceso psicológico en un sujeto, el conocimiento es objeto de la psicología. Sin embargo, se ve en seguida que la psicología no puede resolver el problema de la esencia del conocimiento humano. Pues el conocimiento consiste en una comprensión espiritual de un objeto, como nos ha revelado nuestra investigación fenomenológica. Ahora bien, la psicología, al investigar los procesos del pensamiento, prescinde por completo de esta referencia al objeto. La psicología dirige su mirada, como ya se ha dicho, al origen y curso de los procesos psicológicos. Pregunta cómo tiene lugar el conocimiento, pero no si es verdadero, esto es, si concuerda con su objeto. La cuestión de la verdad del conocimiento se halla fuera de su alcance. Si, no obstante, intentase resolver esta cuestión, incurriría en una perfecta *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, en un tránsito a un orden de cosas completamente distinto. En esto justamente reside el fundamental error del *psicologismo*.

Por su segundo miembro, el fenómeno del conocimiento penetra en la esfera *lógica*. La «imagen» del objeto en el sujeto es un ente lógico

y, como tal, objeto de la lógica. Pero también se ve en seguida que la lógica no puede resolver el problema del conocimiento. La lógica investiga los entes lógicos como tales, su arquitectura íntima y sus relaciones mutuas. Inquiérese, como ya vimos, la concordancia del pensamiento consigo mismo, no su concordancia con el objeto. El problema epistemológico se halla también fuera de la esfera lógica. Cuando se desconoce este hecho, entonces decimos que se cae en *logicismo*.

Por su tercer miembro, el conocimiento humano toca a la *esfera ontológica*. El objeto hace frente a la conciencia cognoscente como algo que es —trátese de un ser ideal o de un ser real—. El ser, por su parte, es objeto de la ontología. Pero también resulta que la ontología no puede resolver el problema del conocimiento. Pues así como no puede eliminarse del conocimiento el objeto, tampoco puede eliminarse el sujeto. Ambos pertenecen al contenido esencial del conocimiento humano, como nos ha revelado la consideración fenomenológica. Cuando se desconoce esto y se ve el problema del conocimiento exclusivamente desde el objeto, el resultado es la posición del *ontologismo*.

Ni la psicología, ni la lógica, ni la ontología pueden resolver, según esto, el problema del conocimiento. Éste representa un hecho absolutamente peculiar y autónomo. Si queremos rotularle con un nombre especial, podemos hablar con Nicolás Hartmann de un hecho gnoseológico. Lo que significamos con esto es la referencia de nuestro pensamiento a los objetos, la relación del sujeto y el objeto, que no cabe en ninguna de las tres disciplinas nombradas, como se ha visto, y que funda, por tanto, una nueva disciplina, la teoría del conocimiento. También la consideración fenomenológica conduce, pues, a reconocer la teoría del

conocimiento como una disciplina filosófica independiente.

Cabría pensar que la misión de la teoría del conocimiento queda cumplida en lo esencial con la descripción del fenómeno del conocimiento. Pero no es así. La *descripción* del fenómeno no es su *interpretación* y *explicación* filosófica. Lo que acabamos de describir es lo que la conciencia natural entiende por conocimiento. Hemos visto que, según la concepción de la conciencia natural, el conocimiento consiste en forjar «una imagen» del objeto; y la verdad del conocimiento es la concordancia de esta «imagen» con el objeto. Pero averiguar si esta concepción está justificada es un problema que se encuentra más allá del alcance del problema fenomenológico. El método fenomenológico sólo puede dar una *descripción* del fenómeno del conocimiento. Sobre la base de esta descripción fenomenológica hay que intentar una explicación e interpretación filosófica, una *teoría* del conocimiento. Esta es la misión propia de la teoría del conocimiento.

Este hecho es desconocido muchas veces por los fenomenólogos, que creen resolver el problema del conocimiento describiendo simplemente el fenómeno del conocimiento. A las objeciones de los filósofos de distinta orientación responden remitiéndose a los datos fenomenológicos del conocimiento. Pero esto es desconocer que la fenomenología y la teoría del conocimiento son cosas completamente distintas. La fenomenología sólo puede poner a la luz la efectiva realidad de la concepción natural, pero nunca decidir sobre su justeza y verdad. Esta cuestión crítica se halla fuera de la esfera de su competencia. Puede expresarse también esta idea diciendo que la fenomenología es un método, pero no una teoría del conocimiento.

Como consecuencia de lo dicho, la

descripción del fenómeno del conocimiento tiene sólo una significación preparatoria. Su misión no es resolver el problema del conocimiento, sino conducirnos hasta dicho problema. La descripción fenomenológica puede y debe descubrir los problemas que se presentan en el fenómeno del conocimiento y hacer que nos formemos conciencia de ellos.

Si profundizamos una vez más en la descripción del fenómeno del conocimiento anteriormente dada, encontramos sin dificultad que son ante todo *cinco problemas principales* los que implican los datos fenomenológicos. Hemos visto que el conocimiento significa una relación entre un sujeto y un objeto, que entran, por decirlo así, en contacto mutuo; el sujeto aprehende el objeto. Lo primero que cabe preguntar es, por ende, si esta concepción de la conciencia natural es justa, si tiene lugar realmente este contacto entre el sujeto y el objeto. ¿Puede el sujeto aprehender realmente el objeto? Esta es la cuestión de la *posibilidad del conocimiento humano*.

Tropezamos con otro problema cuando consideramos de cerca la estructura del sujeto cognoscente. Es ésta una estructura dualista. El hombre es un ser espiritual y sensible. Consiguientemente distinguimos un conocimiento espiritual y un conocimiento sensible. La fuente del primero es la razón, la del último la experiencia. Se pregunta de qué fuente saca principalmente sus contenidos la conciencia cognoscente. ¿Es la razón o la experiencia la fuente y base del conocimiento humano? Esta es la cuestión del *origen del conocimiento*.

Llegamos al verdadero problema central de la teoría del conocimiento cuando fijamos la vista en la relación del sujeto y el objeto. En la descripción fenomenológica, caracterizamos esta relación como una determinación del sujeto por el objeto.

Pero también cabe preguntar si esta concepción de la conciencia natural es la justa. Como veremos más tarde, numerosos e importantes filósofos han definido esta relación justamente en el sentido contrario. Según ellos, la verdadera situación de hecho es justamente la inversa: no es el objeto el que determina al sujeto, sino el sujeto el que determina al objeto. La conciencia cognoscente no se conduce receptivamente frente a su objeto, sino activa y espontáneamente. Cabe preguntar, pues, cuál de las dos interpretaciones del fenómeno del conocimiento es la justa. Podemos designar brevemente este problema como la cuestión de la *esencia del conocimiento humano*.

Hasta aquí, al hablar del conocimiento, hemos pensado exclusivamente en una aprehensión racional del objeto. Cabe preguntar si además de este conocimiento racional hay un conocimiento de otra especie, un conocimiento que pudiéramos designar como conocimiento intuitivo, en oposición al discursivo racional. Esta es la cuestión de las *formas del conocimiento humano*.

Un último problema entró en nuestro círculo visual al término de la descripción fenomenológica: la cuestión del criterio de la verdad. Si hay un conocimiento verdadero, ¿en qué podemos conocer esta su verdad? ¿Cuál es el *criterio* que nos dice, en el caso concreto, si un conocimiento es o no verdadero?

El problema del conocimiento se divide, pues, en cinco problemas parciales. Serán discutidos sucesivamente a continuación. Expondremos cada vez las soluciones más importantes, que el problema haya encontrado en el curso de la historia de la filosofía, para hacer luego su crítica, tomar posición frente a ellas, e indicar por lo menos la dirección en que nosotros mismos buscamos la solución del problema.

I

LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

1. *El dogmatismo*

Entendemos por *dogmatismo* (de *δόγμα* = doctrina fijada) aquella posición epistemológica para la cual no existe todavía el problema del conocimiento. El dogmatismo da por supuestas la posibilidad y la realidad del contacto entre el sujeto y el objeto. Es para él comprensible de suyo que el sujeto, la conciencia cognoscente, aprehende su objeto. Esta posición se sustenta en una confianza en la razón humana, todavía no debilitada por ninguna duda.

Este hecho de que el conocimiento no sea todavía un problema para el dogmatismo, descansa en una noción deficiente de la esencia del conocimiento. El contacto entre el sujeto y el objeto no puede parecer problemático a quien no ve que el conocimiento representa una relación. Y esto es lo que le sucede al dogmático. No ve que el conocimiento es por esencia una relación entre un sujeto y un objeto. Cree que los objetos del conocimiento no son dados, absolutamente y no meramente por obra de la función intermediaria del conocimiento. El dogmático no ve esta función. Y esto pasa no sólo en el terreno de la percepción, sino también en el del pensamiento. Según la concepción del dogmatismo, los objetos de la percepción y los objetos del pensamiento no son dados de la misma manera: directamente en su corporeidad. En el primer caso se pasa por alto la percepción misma, mediante la cual, únicamente, nos son dados determinados objetos; en el segundo, la función del pensamiento. Y lo mismo sucede respecto al conocimiento de los valores. También los valores existen, pura y simplemente, para el dog-

mático. El hecho de que todos los valores suponen una conciencia valorante, permanece tan desconocido para él como el de que todos los objetos del conocimiento implican una conciencia cognoscente. El dogmático pasa por alto, lo mismo en un caso que en otro, el sujeto y su función.

Con arreglo a lo que acabamos de decir, puede hablarse de dogmatismo *teórico, ético y religioso*. La primera forma del dogmatismo se refiere al conocimiento teórico, las dos últimas al conocimiento de los valores. En el dogmatismo ético se trata del conocimiento moral; en el religioso, del conocimiento religioso.

Como actitud del hombre ingenuo, el dogmatismo es la posición primera y más antigua, tanto *psicológica* como *históricamente*. En el período originario de la filosofía griega domina de un modo casi general. Las reflexiones epistemológicas no aparecen, en general, entre los *presocráticos* (los filósofos jonios de la naturaleza, los eleáticos, Heráclito, los pitagóricos). Estos pensadores se hallan animados todavía por una confianza ingenua en la capacidad de la razón humana. Vueltos por entero hacia el ser, hacia la naturaleza, no sienten que el conocimiento mismo es un problema. Este problema se plantea con los *sofistas*. Ésto son los que proponen por primera vez el problema del conocimiento y hacen que el dogmatismo en sentido estricto resulte imposible para siempre dentro de la filosofía. Desde entonces encontramos en todos los filósofos reflexiones epistemológicas bajo una u otra forma. Cierto que Kant creyó deber aplicar la denominación de «dogmatismo» a los sistemas metafísicos del siglo xviii (Descartes, Leibnitz, Wolff). Pero esta palabra tiene en él una significación más estrecha, como se ve por su definición del dogmatismo en la *Crítica de la razón pura*. («El dogmatismo es el proceder dogmático de la razón pura, sin

la crítica de su propio poder.») El dogmatismo es para Kant la posición que cultiva la metafísica sin haber examinado antes la capacidad de la razón humana para tal cultivo. En este sentido, los sistemas prekantianos de la filosofía moderna son, en efecto, dogmáticos. Pero esto no quiere decir que en ellos falte aún toda reflexión epistemológica y todavía no se sienta el problema del conocimiento. Las discusiones epistemológicas en Descartes y Leibnitz prueban que no ocurre así. No puede hablarse, por tanto, de un dogmatismo general y fundamental, sino de un dogmatismo especial. No se trata de un dogmatismo lógico, sino de un dogmatismo *metafísico*. . .

2. El escepticismo

Extrema se tangunt. Los extremos se tocan. Esta afirmación es también válida en el terreno epistemológico. El dogmatismo se convierte muchas veces en su contrario, en el *escepticismo* (de *σκέπτεσθαι* = cavilar, examinar). Mientras aquél considera la posibilidad de un contacto entre el sujeto y el objeto, como algo comprensible de suyo, éste la niega. Según el escepticismo, el sujeto no puede aprehender el objeto. El conocimiento, en el sentido de una aprehensión real del objeto, es imposible, según él. Por eso no debemos pronunciar ningún juicio, sino abstenernos totalmente de juzgar.

Mientras el dogmatismo desconoce en cierto modo el sujeto, el escepticismo no ve el *objeto*. Su vista se fija tan exclusivamente en el sujeto, en la función del conocimiento, que ignora por completo la significación del objeto. Su atención se dirige íntegramente a los factores subjetivos del conocimiento humano. Observa cómo todo conocimiento está influido por la índole del sujeto y de sus órganos de conocimiento, así como

por circunstancias exteriores (medio, círculo cultural). De este modo escapa a su vista el objeto, que es, sin embargo, tan necesario para que tenga lugar el conocimiento, puesto que éste representa una relación entre un sujeto y un objeto.

Igual que el dogmatismo, también el escepticismo puede referirse tanto a la posibilidad del conocimiento en general como a la de un conocimiento determinado. En el primer caso, estamos ante un escepticismo *lógico*. Se le llama también escepticismo *absoluto* o *radical*. Cuando el escepticismo se refiere sólo al conocimiento metafísico, hablamos de un escepticismo *metafísico*. En el terreno de los valores distinguimos un escepticismo *ético* y un escepticismo *religioso*. Según el primero es imposible el conocimiento moral; según el último, el religioso. Finalmente hay que distinguir entre el escepticismo *metódico* y el escepticismo *sistemático*. Aquél designa un método, éste una posición de principio. Las clases de escepticismo que acabamos de enumerar son sólo distintas formas de esta posición. El escepticismo metódico consiste en empezar poniendo en duda todo lo que se presenta a la conciencia natural como verdadero y cierto, para eliminar de este modo todo lo falso y llegar a un saber absolutamente seguro.

El escepticismo se encuentra, ante todo, en la antigüedad. Su fundador es Pirrón de Elis (360-270). Según él, no se llega a un contacto del sujeto y el objeto. A la conciencia cognoscente le es imposible aprehender su objeto. No hay conocimiento. De dos juicios contradictorios el uno es, por ende, tan exactamente verdadero como el otro. Esto significa una negación de las leyes lógicas del pensamiento, en especial del principio de contradicción. Como no hay conocimiento ni juicio verdadero, Pirrón recomienda la abstención de todo juicio, la *ἐποχή*.

El escepticismo medio o académico, cuyos principales representantes son Arcesilao († 241) y Carneades († 129), no es tan radical como este escepticismo antiguo o pirrónico. Según el escepticismo académico es imposible un saber riguroso. No tenemos nunca la certeza de que nuestros juicios concuerden con la realidad. Nunca podemos decir, pues, que esta o aquella proposición sea verdadera; pero sí podemos afirmar que parece ser verdadera, que es probable. No hay, por tanto, certeza rigurosa, sino sólo probabilidad. Este escepticismo medio se distingue del antiguo justamente porque sostiene la posibilidad de llegar a una opinión probable.

El escepticismo posterior, cuyos principales representantes son Enesidemo (siglo I a. de J. C.) y Sexto Empírico (siglo II d. de J. C.), marcha de nuevo por las vías del escepticismo pirrónico.

También en la filosofía moderna encontramos el escepticismo. Pero el escepticismo que hallamos aquí no es las más de las veces radical y absoluto, sino un escepticismo especial. En el filósofo francés Montaigne († 1592) se nos presenta, ante todo, un escepticismo ético; en David Hume, un escepticismo metafísico. Tampoco en Bayle podemos hablar apenas de escepticismo, en el sentido de Pirrón, sino a lo sumo en el sentido del escepticismo medio. En Descartes, que proclama el derecho de la duda metódica, no existe un escepticismo de principio, sino justamente un escepticismo metódico.

Es palmario que el escepticismo radical o absoluto se anula a sí mismo. Afirma que el conocimiento es imposible. Pero con esto expresa un conocimiento. En consecuencia considera el conocimiento como posible de hecho y sin embargo afirma simultáneamente que es imposible. El escepticismo incurre, pues, en una contradicción consigo mismo.

El escéptico podría, sin duda, recurrir a una escapatoria. Podría formular el juicio: «el conocimiento es imposible» como dudoso, y decir, por ejemplo: «no hay conocimiento y también esto es dudoso». Pero también entonces expresaría un conocimiento: el de que es dudoso que haya conocimiento. La posibilidad del conocimiento es, por ende, afirmada y puesta en duda a la vez por el escéptico. Nos encontramos, pues, en el fondo, ante la misma contradicción anterior.

Como ya habían visto los escépticos antiguos, el defensor del escepticismo sólo absteniéndose de juicio puede escapar a la contradicción consigo mismo que acabamos de descubrir. Pero tampoco esto basta, tomadas rigurosamente las cosas. El escéptico no puede llevar a cabo ningún acto de pensamiento. Tan pronto como lo hace, supone la posibilidad del conocimiento y se enreda en esa contradicción consigo mismo. La aspiración al conocimiento de la verdad carece de sentido y valor desde el punto de vista de un riguroso escepticismo. Pero nuestra conciencia de los valores morales protesta contra esta concepción. El escepticismo, que no es refutable lógicamente, mientras se abstenga de todo juicio y acto de pensamiento —cosa que es sin duda prácticamente imposible— experimenta su verdadera derrota en el terreno de la ética. Repugnamos en último término el escepticismo, no porque podamos refutarle lógicamente, sino porque lo rechaza nuestra conciencia de los valores morales, que considera como un valor la aspiración a la verdad.

Hemos trabado también conocimiento con una forma mitigada del escepticismo. Según ella no hay verdad, ni certeza, pero sí probabilidad. No podemos tener nunca la pretensión de que nuestros juicios sean verdaderos, sino tan sólo la de que sean probables. Pero esta forma del

escepticismo añade a la contradicción, inherente en principio a la posición escéptica, una contradicción más. El concepto de la probabilidad supone el de la verdad. Probable es lo que se acerca a lo verdadero. Quien renuncia al concepto de la verdad tiene, pues, que abandonar también el de la probabilidad.

El escepticismo general o absoluto es, según esto, una posición íntimamente imposible. No se puede afirmar lo mismo del escepticismo *especial*. El escepticismo metafísico, que niega la posibilidad del conocimiento de lo suprasensible, puede ser falso, pero no encierra ninguna íntima contradicción. Lo mismo pasa con el escepticismo ético y religioso. Pero quizá no sea lícito incluir esta posición en el concepto del escepticismo. Por escepticismo entendemos, en primer término, efectivamente, el escepticismo general y de principio. Tenemos además otras denominaciones para las posiciones citadas. El escepticismo metafísico es llamado habitualmente *positivismo*. Según esta posición, que remonta a Augusto Comte (1798-1857), debemos atenernos a lo positivamente dado, a los hechos inmediatos de la experiencia, y guardarnos de toda especulación metafísica. Sólo hay un conocimiento y un saber, el propio de las ciencias especiales, pero no un conocimiento y un saber filosófico-metafísicos. Para el escepticismo religioso usamos las más veces la denominación de *agnosticismo*. Esta posición, fundada por Heriberto Spencer (1820 a 1903), afirma la incognoscibilidad de lo absoluto. La que mejor podría conservarse sería la denominación de «escepticismo ético». Mas por lo regular nos encontramos aquí ante la teoría que vamos a conocer en seguida bajo el nombre de relativismo.

Por errado que el escepticismo sea, no se le puede negar cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad. Es

en cierto modo un fuego purificador de nuestro espíritu, que limpia éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios. Quien haya vivido íntimamente el principio fáustico: «yo sé que no podemos saber nada» procederá con la mayor circunspección y cautela en sus indagaciones. En la historia de la filosofía el escepticismo se presenta como el antípoda del dogmatismo. Mientras éste llena los pensadores e investigadores de una confianza tan bienaventurada como excesiva en la capacidad de la razón humana, aquél mantiene despierto el sentido de los problemas. El escepticismo hunde el taladrante aguijón de la duda en el pecho del filósofo, de suerte que éste no se aquieta en las soluciones dadas a los problemas, sino que se afana y lucha continuamente por nuevas y más hondas soluciones.

3. El subjetivismo y el relativismo

El escepticismo enseña que no hay ninguna verdad. El subjetivismo y el relativismo no van tan lejos. Según éstos hay una verdad; pero esta verdad tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad *universalmente válida*. El *subjetivismo*, como ya indica su nombre, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Este puede ser tanto el sujeto individual o el individuo humano, como el sujeto general o el género humano. En el primer caso tenemos un subjetivismo *individual*; en el segundo, un subjetivismo *general*. Según el primero, un juicio es válido únicamente para el sujeto individual que lo formula. Si uno de nosotros juzga, por ejemplo, que $2 \times 2 = 4$, este juicio sólo es verdadero para él, desde el punto de vista del subjetivismo; para los demás puede ser falso. Para el subjetivismo general hay verdades supraindividuales, pero no verdades universalmente válidas. Nin-

gún juicio es válido más que para el género humano. El juicio $2 \times 2 = 4$ es válido para todos los individuos humanos; pero es por lo menos dudoso que valga para seres organizados de distinto modo. Existe en todo caso la posibilidad de que el mismo juicio que es verdadero para los hombres, sea falso para seres de distinta especie. El subjetivismo general es, según esto, idéntico al psicologismo o antropologismo.

El *relativismo* está emparentado con el subjetivismo. Según él, no hay tampoco ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida; toda verdad es relativa, tiene sólo una validez limitada. Pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores que residen en el sujeto cognoscente, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto de factores externos. Como tales considera ante todo la influencia del medio y del espíritu del tiempo, la pertenencia a un determinado círculo cultural y los factores determinantes contenidos en él.

Al igual que el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo se encuentran ya en la antigüedad. Los representantes clásicos del subjetivismo son en ella los *sofistas*. Su tesis fundamental tiene su expresión en el conocido principio de Protágoras (siglo V a. de J. C.): Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος (el hombre es la medida de todas las cosas). Este principio del *homo mensura*, como se le llama abreviadamente, está formulado en el sentido de un subjetivismo individual con suma probabilidad. El subjetivismo general, que es idéntico al psicologismo, como se ha dicho, ha encontrado defensores hasta en la actualidad. Lo mismo puede decirse del relativismo. Oswald Spengler lo ha defendido recientemente en su *Decadencia de Occidente*. «Sólo hay verdades —dice en esta obra— en relación a una

humanidad determinada.» El círculo de validez de las verdades coincide con el círculo cultural y temporal de que proceden sus defensores. Las verdades filosóficas, matemáticas y de las ciencias naturales, sólo son válidas dentro del círculo cultural a que pertenecen. No hay una filosofía, ni una matemática, ni una física universalmente válida, sino una filosofía fáustica y una filosofía apolínea, una matemática fáustica y una matemática apolínea, etcétera.

El subjetivismo y el relativismo incurren en una contradicción análoga a la del escepticismo. Este juzga que no hay ninguna verdad, y se contradice a sí mismo. El subjetivismo y el relativismo juzgan que no hay ninguna verdad universalmente válida; pero también en esto hay una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida representa un «*sinsentido*». La validez universal de la verdad está fundada en la esencia de la misma. La verdad significa la concordancia del juicio con la realidad objetiva. Si existe esta concordancia, no tiene sentido limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. El dilema es: o el juicio es falso, y entonces no es válido para nadie, o es verdadero, y entonces es válido para todos, es universalmente válido. Quien mantenga el *concepto de la verdad* y afirme, sin embargo, que no hay ninguna verdad *universalmente válida* se contradice, pues, a sí mismo.

El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo, *escepticismo*. Pues también ellos niegan la verdad, si no directamente, como el escepticismo, indirectamente, atacando su validez universal.

El subjetivismo se contradice también a sí mismo, pretendiendo de hecho una validez más que subjetiva para su juicio: «toda verdad es subjetiva». Cuando formula este juicio, no piensa ciertamente: «sólo es válido para mí, para los demás no tiene

validez». Si otro le repusiese: «Con el mismo derecho con que tú dices que toda verdad es subjetiva, digo yo que toda verdad es universalmente válida», seguramente no estaría de acuerdo con esto. Ello prueba que atribuye efectivamente a su juicio una validez universal. Y lo hace así, por que está convencido de que su juicio acierta en la cosa, reproduce una situación objetiva. De este modo supone prácticamente la validez universal de la verdad que niega teóricamente.

Lo mismo pasa con el relativismo. Cuando el relativista sienta la tesis de que toda verdad es relativa, está convencido de que esta tesis reproduce una situación objetiva y es, por ende, válida para todos los sujetos pensantes. Cuando Spengler, por ejemplo, formula la proposición anteriormente citada: «sólo hay verdades en relación a una humanidad determinada», pretende dar expresión a una situación objetiva, que debe reconocer todo hombre racional. Supongamos que alguien le repusiese: «Con arreglo a tus propios principios, este juicio sólo es válido para el círculo de la cultura occidental. Pero yo procedo de un círculo cultural completamente distinto. Siguiendo el invencible impulso de mi pensamiento, tengo que oponer a tu juicio este otro: toda verdad es absoluta. Con arreglo a tus propios principios, este juicio se halla tan plenamente justificado como el tuyo. Por ende, me dispengo en lo futuro de tus juicios, que sólo son válidos para los hombres del círculo de la cultura occidental.» Si alguien hablase así, Spengler protestaría con todas sus fuerzas. Pero la consecuencia lógica no estaría de su parte, sino de la de su contrario.

4. El pragmatismo

El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa la

negación de la posibilidad del conocimiento. El escepticismo toma un sesgo positivo en el moderno *pragmatismo* (de *πρᾶγμα* = acción). Como el escepticismo, también el pragmatismo abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero el pragmatismo no se detiene en esta negación, sino que reemplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de la verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida.

El pragmatismo modifica de esta forma el concepto de la verdad, porque parte de una determinada concepción del ser humano. Según él, el hombre no es en primer término un ser teórico o pensante, sino un ser práctico, un ser de voluntad y de acción. Su intelecto está íntegramente al servicio de su voluntad y de su acción. El intelecto es dado al hombre, no para investigar y conocer la verdad, sino para poder orientarse en la realidad. El conocimiento humano recibe su sentido y su valor de este su destino práctico. Su verdad consiste en la congruencia de los pensamientos con los fines prácticos del hombre, en que aquéllos resulten útiles y provechosos para la conducta práctica de éste. Según ello, el juicio: «la voluntad humana es libre» es verdadero porque —y en cuanto— resulta útil y provechoso para la vida humana y en particular para la vida social.

Como el verdadero fundador del pragmatismo se considera al filósofo americano William James († 1910), del cual procede también el nombre de «pragmatismo». Otro principal representante de esta dirección es el filósofo inglés Schiller, que ha propuesto para ella el nombre de «humanismo». El pragmatismo ha encontrado adeptos también en Alemania. Entre ellos se cuenta ante todo Federico Nietzsche († 1900). Partiendo de su concepción naturalista

y voluntarista del ser humano, enseña: «La verdad no es un valor teórico, sino tan sólo una expresión para designar la utilidad, para designar aquella función del juicio que conserva la vida y sirve a la voluntad de poderío.» De un modo más tajante y paradójico todavía expresa esta idea cuando dice: «La falsedad de un juicio no es una objeción contra este juicio. La cuestión es hasta qué punto estimula la vida, conserva la vida, conserva la especie, incluso quizá educa la especie.» También la «*Filosofía del como si*», de Hans Vaihinger, pisa terreno pragmatista. Vaihinger se apropia la concepción de Nietzsche. También según él es el hombre en primer término un ser activo. El intelecto no le ha sido dado para conocer la verdad, sino para obrar. Pero muchas veces sirve a la acción y a sus fines, justamente porque emplea representaciones falsas. Nuestro intelecto trabaja de preferencia, según Vaihinger, con supuestos conscientemente falsos, con ficciones. Éstas se presentan como ficciones preciosas, desde el momento en que se muestran útiles y vitales. La verdad es, pues, «el error más adecuado». Finalmente, también Jorge Simmel defiende el pragmatismo en su «*Filosofía del dinero*». Según él, son «verdaderas aquellas representaciones que han resultado ser motivos de acción adecuada y vital».

Ahora bien, es palmario que no es lícito identificar los conceptos de «verdadero» y de «útil». Basta examinar un poco de cerca el contenido de estos conceptos para ver que ambos tienen un sentido completamente distinto. La experiencia revela también a cada paso que una verdad puede obrar nocivamente. La guerra mundial ha sido singularmente instructiva en este sentido. De una y otra parte se creía un deber ocultar la verdad, porque se temían de ella efectos nocivos.

Estas objeciones no alcanzan, sin

embargo, a las posiciones de Nietzsche y de Vaihinger, que mantienen, como se ha visto, la distinción entre lo «verdadero» y lo «útil». Conservan el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser. Pero en su opinión no alcanzamos nunca esta concordancia. No hay ningún juicio verdadero, sino que nuestra conciencia cognoscente trabaja con representaciones conscientemente falsas. Esta posición es evidentemente idéntica al *escepticismo* y se anula, por ende, a sí misma. Vaihinger pretende, en efecto, que la tesis de que todo contenido del conocimiento es un afición, es verdadera. Los conocimientos que él expone en su «*Filosofía del como si*» pretenden ser algo más que ficciones. En la intención del autor, pretenden ser la única teoría exacta del conocimiento humano, no un «supuesto conscientemente falso».

El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la *esfera lógica*, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano. El pensamiento y el conocimiento están ciertamente en la más estrecha conexión con la vida, porque están insertos en la totalidad de la vida psíquica humana; el acierto y el valor del pragmatismo radican justamente en la continua referencia a esta conexión. Pero esta estrecha relación entre el conocimiento y la vida no debe inducirnos a pasar por alto la autonomía del primero y a hacer de él una mera función de la vida. Esto sólo es posible, como se ha mostrado, cuando se falsea el concepto de la verdad o se le niega como el *escepticismo*. Pero nuestra conciencia lógica protesta contra ambas cosas.

5. El criticismo

El subjetivismo, el relativismo y el pragmatismo son, en el fondo, *escepticismo*. La antítesis de éste es, co-

mo hemos visto, el dogmatismo. Pero hay una tercera posición, que resolvería la antítesis en una síntesis. Esta posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo se llama el *criticismo* (de *xpíveiv* = examinar). El criticismo comparte con el dogmatismo la fundamental confianza en la razón humana. El criticismo está convencido de que es posible el conocimiento, de que hay una verdad. Pero mientras esta confianza induce al dogmatismo a aceptar despreocupadamente, por decirlo así, todas las afirmaciones de la razón humana y a no reconocer límites al poder del conocimiento humano, el criticismo, próximo en esto al escepticismo, une a la confianza en el conocimiento humano en general la desconfianza hacia todo conocimiento determinado. El criticismo examina todas las afirmaciones de la razón humana y no acepta nada despreocupadamente. Dondequiera pregunta por los motivos y pide cuentas a la razón humana. Su conducta no es dogmática ni escéptica, sino reflexiva y crítica. Es un término medio entre la temeridad dogmática y la desesperación escéptica.

Brotes de criticismo existen dondequiera que aparecen reflexiones epistemológicas. Así ocurre en la antigüedad en Platón y Aristóteles y entre los estoicos; en la Edad Moderna, en Descartes y Leibnitz y todavía más en Locke y Hume. El verdadero fundador del criticismo es, sin embargo, Kant, cuya filosofía se llama pura y simplemente «criticismo». Kant llegó a esta posición después de haber pasado por el dogmatismo y el escepticismo. Estas dos posiciones son, según él, exclusivistas. Aquélla tiene «una confianza ciega en el poder de la razón humana»; ésta es «la desconfianza hacia la razón pura, adoptada sin previa crítica». El criticismo supera ambos exclusivismos. El criticismo es «aquel método de filosofar que con-

siste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza». Esta posición parece la más madura en comparación con las otras. «El primer paso en las cosas de la razón pura, el que caracteriza la infancia de la misma, es dogmático. El segundo paso es escéptico y atestigua la circunspección del juicio, aleccionado por la experiencia. Pero es necesario un tercer caso, el del juicio maduro y viril.»

En la cuestión de la posibilidad del conocimiento, *el criticismo es la única posición justa*. Pero esto no significa que sea preciso admitir la filosofía kantiana. Es menester distinguir entre el criticismo como *método* y el criticismo como *sistema*. En Kant el criticismo significa ambas cosas: no sólo el método de que el filósofo se sirve y que opone al dogmatismo y al escepticismo, sino también el resultado determinado a que llega con ayuda de este método. El criticismo de Kant representa, por lo tanto, una forma especial del criticismo general. Al designar el criticismo como la única posición justa, pensamos en el criticismo general, no en la forma especial que ha encontrado en Kant. Admitir el criticismo general no significa otra cosa, en conclusión, que reconocer la teoría del conocimiento como una disciplina filosófica independiente y fundamental.

Contra la posibilidad de una teoría del conocimiento se ha objetado que esta ciencia quiere fundamentar el conocimiento al mismo tiempo que lo supone, pues ella misma es conocimiento. Hegel ha formulado esta objeción en su «Enciclopedia» de la siguiente manera: «La investigación del conocimiento no puede tener lugar de otro modo que *conociendo*; tratándose de este supuesto instrumento, investigarlo no significa otra

cosa que conocerlo. Mas querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel prudente propósito del escolástico que quería aprender a nadar antes de aventurarse en el agua.»

Esta objeción sería certera si la teoría del conocimiento tuviese la pretensión de *carecer de todo supuesto*, esto es, si quisiera probar la posibilidad misma del conocimiento. Sería una contradicción, en efecto, que alguien quisiera asegurar la posibilidad del conocimiento por el camino del conocimiento. Al dar el primer paso en el conocimiento, daría por supuesta tal posibilidad. Pero la teoría del conocimiento no pretende carecer de supuestos en este sentido. Parte, por el contrario, del supuesto de que el conocimiento es posible. Partiendo de esta posición entra en un examen crítico de las bases del conocimiento humano, de sus supuestos y condiciones más generales. En esto no hay ninguna contradicción y la teoría del conocimiento no sucumbe a la objeción de Hegel.

II

EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

Si formulamos el juicio: «el sol calienta la piedra», lo hacemos fundándonos en determinadas percepciones. Vemos cómo el sol ilumina la piedra y comprobamos tocándola que se calienta paulatinamente. Para formular este juicio nos apoyamos, pues, en los datos de nuestros sentidos —la vista y el tacto— o, dicho brevemente, en la experiencia.

Pero nuestro juicio presenta un elemento que no está contenido en la experiencia. Nuestro juicio no dice meramente que el sol ilumina la piedra y que ésta se calienta, sino que afirma que entre estos dos procesos existe una conexión íntima, una conexión causal. La experiencia nos re-

vela que un proceso *sigue* al otro. Nosotros agregamos la idea de que un proceso *resulta* del otro, es causado por el otro. El juicio: «el sol calienta la piedra» presenta, según esto, dos elementos, de los cuales el uno procede de la experiencia, el otro del pensamiento. Ahora bien, cabe preguntar: ¿cuál de estos dos factores es el decisivo? La conciencia cognoscente, ¿se apoya preferentemente, o incluso exclusivamente, en la experiencia o en el pensamiento? ¿De cuál de las dos fuentes de conocimiento saca sus contenidos? ¿Dónde reside el origen del conocimiento?

La cuestión del origen del conocimiento humano puede tener tanto un sentido *psicológico* como un sentido *lógico*. En el primer caso dice: ¿cómo tiene lugar psicológicamente el conocimiento en el sujeto pensante? En el segundo caso: ¿en qué se funda la validez del conocimiento? ¿Cuáles son sus bases lógicas? Ambas cuestiones no han sido separadas las más de las veces en la historia de la filosofía. Existe, en efecto, una íntima conexión entre ellas. La solución de la cuestión de la validez supone una concepción psicológica determinada. Quien, por ejemplo, vea en el pensamiento humano, en la razón, la única base del conocimiento, estará convencido de la especificidad y autonomía psicológicas de los procesos del pensamiento. A la inversa, aquel que funde todo conocimiento en la experiencia, negará la autonomía del pensamiento, incluso en sentido psicológico.

1. El racionalismo

La posición epistemológica que ve en el pensamiento, en la razón, la fuente principal del conocimiento humano, se llama *racionalismo* (de *ratio* = razón). Según él, un conocimiento sólo merece, en realidad, este nombre cuando es lógicamente

necesario y universalmente válido. Cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que tiene que ser así, por tanto, siempre y en todas partes, entonces y sólo entonces, nos encontramos ante un verdadero conocimiento, en opinión del racionalismo. Un conocimiento semejante se nos presenta, por ejemplo, cuando formulamos el juicio «el todo es mayor que la parte», o el juicio «todos los cuerpos son extensos». En ambos casos vemos con evidencia que tiene que ser así y que la razón se contradiría a sí misma si quisiese sostener lo contrario. Y porque tiene que ser así, es también siempre y en todas partes así. Estos juicios poseen, pues, una *necesidad lógica* y una *validez universal* rigurosa.

Cosa muy distinta sucede, en cambio, con el juicio «todos los cuerpos son pesados», o el juicio «el agua hierve a 100 grados». En este caso, sólo podemos juzgar que es así, pero no que tiene que ser así. En y por sí es perfectamente concebible que el agua hierva a una temperatura inferior o superior; y tampoco significa una contradicción interna representarse un cuerpo que no posea peso, pues la nota del peso no está contenida en el concepto de cuerpo. Estos juicios no tienen, pues, necesidad lógica. Y asimismo les falta la rigurosa validez universal. Podemos juzgar únicamente que el agua hierve a los 100 grados y que los cuerpos son pesados, hasta donde hemos podido comprobarlo. Estos juicios sólo son válidos, pues, dentro de límites determinados. La razón de ello es que, en estos juicios, nos hallamos ateniéndolos a la experiencia. Esto no ocurre en los juicios primeramente citados. Formulamos el juicio «todos los cuerpos son extensos», representándonos el concepto de cuerpo y descubriendo en él la nota de la extensión. Este juicio no se funda, pues, en ninguna experiencia, sino en el pensamiento.

Resulta, por lo tanto, que los juicios fundados en el pensamiento, los juicios procedentes de la razón, poseen necesidad lógica y validez universal; los demás, por el contrario, no. Todo verdadero conocimiento se funda, según esto —así concluye el racionalismo—, en el pensamiento. Éste es, por ende, la verdadera fuente y base del conocimiento humano.

Una forma determinada del conocimiento ha servido evidentemente de modelo a la interpretación racionalista del conocimiento. No es difícil decir cuál es: es el conocimiento *matemático*. Éste es, en efecto, un conocimiento predominantemente conceptual y deductivo. En la geometría, por ejemplo, todos los conocimientos se derivan de algunos conceptos y axiomas supremos. El pensamiento impera con absoluta independencia de toda experiencia, siguiendo sólo sus propias leyes. Todos los juicios que formula se distinguen además por las notas de la necesidad lógica y la validez universal. Pues bien, cuando se interpreta y concibe todo el conocimiento humano con arreglo a esta forma del conocimiento, se llega al racionalismo. Es ésta, en efecto, una importante razón explicativa del origen del racionalismo, según veremos tan pronto como consideremos de cerca la historia del mismo. Esta historia revela que casi todos los representantes del racionalismo proceden de la matemática.

La forma más antigua del racionalismo se encuentra en Platón. Éste se halla convencido de que todo verdadero saber se distingue por las notas de la necesidad lógica y la validez universal. Ahora bien, el mundo de la experiencia se encuentra en un continuo cambio y mudanza. Consiguientemente, no puede procurarnos un verdadero saber. Con los eleáticos, Platón está profundamente penetrado de la idea de que los sentidos no pueden conducirnos nunca a un verdadero saber. Lo que les de-

bemos no es una ἐπιστήμη, sino una δόξα, no es un saber, sino una mera opinión. Por ende, si no debemos desesperar de la posibilidad del conocimiento, tiene que haber además del mundo sensible otro suprasensible, del cual saque nuestra conciencia cognoscente sus contenidos. Platón llama a este mundo suprasensible el mundo de las Ideas. Este mundo no es meramente un orden lógico, sino a la vez un orden metafísico, un reino de esencias ideales, metafísicas. Este reino se halla, en primer término, en relación con la realidad empírica. Las Ideas son los modelos de las cosas empíricas, las cuales deben su manera de ser, su peculiar esencia, a su «participación» en las Ideas. Pero el mundo de las Ideas se halla, en segundo lugar, en relación con la conciencia cognoscente. No sólo las cosas, también los conceptos por medio de los cuales conocemos las cosas, son copia de las Ideas, proceden del mundo de las Ideas. Pero ¿cómo es esto posible? Platón responde con su teoría de la anámnesis. Esta teoría dice que todo conocimiento es una reminiscencia. El alma ha contemplado las Ideas en una existencia preterrena y se acuerda de ellas con ocasión de la percepción sensible. Ésta no tiene, pues, la significación de un fundamento del conocimiento espiritual, sino tan sólo la significación de un estímulo. La médula de este racionalismo es la teoría de la contemplación de las Ideas. Podemos llamar a esta forma de racionalismo, racionalismo *trascendente*.

Una forma algo distinta se encuentra en Plotino y San Agustín. El primero coloca el mundo de las ideas en el Nus cósmico, o sea Espíritu del universo. Las Ideas ya no son un reino de esencias existentes por sí, sino el vivo autodespliegue del Nus. Nuestro espíritu es una emanación de este Espíritu cósmico. Entre ambos existe, por ende, la más íntima

conexión metafísica. Como consecuencia, la hipótesis de una contemplación preterrena de las Ideas, es ahora superflua. El conocimiento tiene lugar simplemente recibiendo el espíritu humano de las Ideas del Nus, origen metafísico de aquél. Esta recepción es caracterizada por Plotino como una iluminación. «La parte racional de nuestra alma es alimentada e iluminada continuamente desde arriba». Esta idea es recogida y modificada en sentido cristiano por San Agustín. El Dios personal del cristianismo ocupa el lugar del Nus. Las Ideas se convierten en las ideas creatrices de Dios. El conocimiento tiene lugar siendo el espíritu humano iluminado por Dios. Las verdades y los conceptos supremos son irradiados por Dios a nuestro espíritu. Pero es de observar que San Agustín, sobre todo en sus últimas obras, reconoce junto a este saber fundado en la iluminación divina otra provincia del saber, cuya fuente es la experiencia. Sin embargo, ésta resulta una provincia inferior del saber y San Agustín es, después lo mismo que antes, de opinión de que todo saber en sentido propio y riguroso procede de la razón humana o de la iluminación divina. La médula de este racionalismo es, según esto, la teoría de la iluminación divina. Podemos caracterizar con razón esta forma plotiniano-agustiniana del racionalismo como racionalismo *teológico*.

Este racionalismo experimenta una intensificación en la Edad Moderna. Se verifica en el filósofo francés del siglo xvii Malebranche. Su tesis fundamental dice: *Nous voyons toutes choses en Dieu*. Por *choses* entiende Malebranche las cosas del mundo exterior. El filósofo italiano Gioberti ha renovado esta idea en el siglo xix. Según él conocemos las cosas contemplando inmediatamente lo absoluto en su actividad creadora. Gioberti llama su sistema ontologismo, porque

parte del Ser real absoluto. Desde entonces se aplica también esta denominación a Malebranche y demás teorías afines, de suerte que ahora se entiende por ontologismo en general la teoría de la intuición racional de lo absoluto como fuente única, o al menos principal, del conocimiento humano. Esta concepción representa igualmente un racionalismo teológico. Para distinguirlo de la forma del racionalismo anteriormente expuesta y caracterizarlo como una intensificación de la misma, podemos llamarlo *teognosticismo*.

Mucha mayor importancia alcanzó otra forma del racionalismo en la Edad Moderna. La encontramos en el fundador de la filosofía moderna, Descartes, y en su continuador, Leibnitz. Es la teoría de las ideas innatas (*ideae innatae*), cuyas primeras huellas descubrimos ya en la última época del Pórtico (Cicerón) y que había de representar un papel tan importante en la Edad Moderna. Según ella, nos son innatos cierto número de conceptos, justamente los más importantes, los conceptos fundamentales del conocimiento. Estos conceptos no proceden de la experiencia, sino que representan un patrimonio originario de la razón. Según Descartes, trátase de conceptos más o menos acabados. Leibnitz es de opinión que sólo existen en nosotros en germen, potencialmente. Según él, hay ideas innatas en cuanto que es innata a nuestro espíritu la facultad de formar ciertos conceptos independientemente de la experiencia. Leibnitz completa el axioma escolástico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* con la importante adición *nisi intellectus ipse*. Se puede designar esta forma del racionalismo con el nombre de racionalismo *inmanente*, en oposición al teológico y al trascendente.

Una última forma del racionalismo se nos presenta en el siglo XIX. Las formas citadas hasta aquí con-

funden el problema psicológico y el lógico. Lo que es válido independientemente de la experiencia no puede menos, según ellas, de haber surgido también independientemente de la experiencia. Pero la forma de racionalismo a que nos estamos refiriendo, distingue, por el contrario, rigurosamente la cuestión del origen psicológico y la del valor lógico y se limita estrictamente a investigar el fundamento de este último. Lo encuentra con ayuda de la idea de la «conciencia en general». Esta es tan distinta de la conciencia concreta e individual, a que el racionalismo moderno atribuye las ideas innatas, como del sujeto absoluto, del que el racionalismo antiguo deriva los contenidos del conocimiento. Es algo puramente lógico, una abstracción, y no significa otra cosa que el conjunto de los supuestos o principios supremos del conocimiento. El pensamiento sigue siendo, pues, la única fuente del conocimiento. El contenido total del conocimiento humano se deduce de esos principios supremos por modo rigurosamente lógico. Los contenidos de la experiencia no dan ningún punto de apoyo al sujeto pensante para su actividad conceptual. Semejan más bien a la *x* de las ecuaciones matemáticas; son las magnitudes que se trata de determinar. Se puede caracterizar esta forma del racionalismo como un racionalismo *lógico* en sentido estricto.

El mérito del racionalismo consiste en haber visto y subrayado con energía la significación del factor racional en el conocimiento humano. Pero es exclusivista al hacer del pensamiento la fuente única o propia del conocimiento. Como hemos visto, ello armoniza con su ideal de conocimiento, según el cual todo verdadero conocimiento posee necesidad lógica y validez universal. Pero justamente este ideal es exclusivista, como sacado de una forma determinada del conocimiento, del conocimiento ma-

temático. Otro defecto del racionalismo (con excepción de la forma últimamente citada) consiste en respirar el espíritu del dogmatismo. Cree poder penetrar en la esfera metafísica por el camino del pensamiento puramente conceptual. Deriva de principios formales proposiciones materiales; deduce de meros conceptos conocimientos. (Piénsese en el intento de derivar del concepto de Dios su existencia; o de definir, partiendo del concepto de sustancia, la esencia del alma.) Justamente este espíritu dogmático del racionalismo ha provocado una y otra vez su antípoda, el empirismo.

2. El empirismo

El empirismo (de *ἐμπειρία* = experiencia) opone a la tesis del racionalismo (según la cual el pensamiento, la razón, es la verdadera fuente del conocimiento) la antítesis que dice: la única fuente del conocimiento humano es la experiencia. En opinión del empirismo no hay ningún patrimonio *a priori* de la razón. La conciencia cognoscente no saca sus contenidos de la razón, sino exclusivamente de la experiencia. El espíritu humano está por naturaleza vacío; es una *tabula rasa*, una hoja por escribir y en la que escribe la experiencia. Todos nuestros conceptos, incluso los más generales y abstractos, proceden de la experiencia.

Mientras el racionalismo se deja llevar por una idea determinada, por un ideal de conocimiento, el empirismo parte de los hechos concretos. Para justificar su posición acude a la evolución del pensamiento y del conocimiento humanos. Esta evolución prueba, en opinión del empirismo, la alta importancia de la experiencia en la producción del conocimiento. El niño empieza por tener percepciones concretas. Sobre la base de estas percepciones llega paulatinamente a for-

mar representaciones generales y conceptos. Estos nacen, por ende, orgánicamente de la experiencia. No se encuentra nada semejante a esos conceptos que existen acabados en el espíritu o se forman con total independencia de la experiencia. La experiencia se presenta, pues, como la única fuente del conocimiento.

Mientras los racionalistas proceden de la matemática las más de las veces, la historia del empirismo revela que los defensores de éste proceden casi siempre de las *ciencias naturales*. Ello es comprensible. En las ciencias naturales, la experiencia representa el papel decisivo. En ellas se trata sobre todo de comprobar exactamente los hechos, mediante una cuidadosa observación. El investigador está completamente entregado a la experiencia. Es muy natural que quien trabaje preferente o exclusivamente con arreglo a este método de las ciencias naturales propenda de antemano a colocar el factor empírico sobre el racional. Mientras el filósofo de orientación matemática llega fácilmente a considerar el pensamiento como la única fuente del conocimiento, el filósofo procedente de las ciencias naturales propenderá a considerar la experiencia como la fuente y base de todo el conocimiento humano.

Suele distinguirse una doble experiencia: la interna y la externa. Aquélla consiste en la percepción de sí mismo, ésta en la percepción por los sentidos. Hay una forma del empirismo que sólo admite esta última. Esta forma del empirismo se llama *sensualismo* (de *sensus* = sentido).

Ya en la antigüedad tropezamos con ideas empiristas. Las encontramos primero en los sofistas y más tarde especialmente entre los estoicos y los epicúreos. En los estoicos hallamos por primera vez la comparación del alma con una tabla por escribir, imagen que se repite continuamente desde entonces. Pero el

desarrollo sistemático del empirismo es obra de la Edad Moderna, y en especial de la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII. Su verdadero fundador es John Locke (1632-1704). Locke combate con toda decisión la teoría de las ideas innatas. El alma es un «papel blanco», que la experiencia cubre poco a poco con los trazos de su escritura. Hay una experiencia externa (*sensation*) y una experiencia interna (*reflexion*). Los contenidos de la experiencia son ideas o representaciones, ya simples, ya complejas. Estas últimas se componen de ideas simples. Las cualidades sensibles primarias y secundarias pertenecen a estas ideas simples. Una idea compleja es, por ejemplo, la idea de cosa o de sustancia, que es la suma de las propiedades sensibles de una cosa. El pensamiento no agrega un nuevo elemento, sino que se limita a unir unos con otros los distintos datos de la experiencia. Por lo tanto, en nuestros conceptos no hay contenido nada que no proceda de la experiencia interna o externa. En la cuestión del origen psicológico del conocimiento, Locke adopta, por ende, una posición rigurosamente empirista. Otra cosa es la cuestión del *valor lógico*. Aunque todos los contenidos del conocimiento proceden de la experiencia —enseña Locke—, su valor lógico no se limita en modo alguno a la experiencia. Hay, por el contrario, verdades que son por completo independientes de la experiencia y, por tanto, universalmente válidas. A ellas pertenecen ante todo las verdades de la matemática. El fundamento de su validez no reside en la experiencia, sino en el pensamiento. Locke infringe, pues, el principio empirista, admitiendo verdades *a priori*.

El empirismo de Locke fue desarrollado por David Hume (1711-1776). Hume divide las «ideas» (*perceptions*) de Locke en impresiones e ideas. Por impresiones entien-

de las vivas sensaciones que tenemos cuando vemos, oímos, tocamos, etcétera. Hay, pues, impresiones de la sensación y de la reflexión. Por ideas entiende las representaciones de la memoria y de la fantasía, menos vivas que las impresiones y que surgen en nosotros sobre la base de éstas. Ahora bien, Hume sienta este principio: todas las ideas proceden de las impresiones y no son nada más que copias de las impresiones. Este principio le sirve de criterio para apreciar la validez objetiva de las ideas. Es menester poder señalar a cada idea la impresión correspondiente. Dicho de otra manera: todos nuestros conceptos han de poder reducirse a algo intuitivamente dado. Sólo entonces están justificados. Esto conduce a Hume a abandonar los conceptos de sustancia y de causalidad. En ambos echa de menos la base intuitiva, la impresión correspondiente. De este modo, también él defiende el principio fundamental del empirismo, según el cual la conciencia cognoscente saca sus contenidos sin excepción de la experiencia. Pero lo mismo que Locke, también Hume reconoce en la esfera matemática un conocimiento independiente de la experiencia y por ende universalmente válido. Todos los conceptos de este conocimiento proceden también de la experiencia, pero las relaciones existentes entre ellos son válidas independientemente de toda experiencia. Las proposiciones que expresan estas relaciones, como por ejemplo el teorema de Pitágoras, «pueden ser descubiertas por la pura actividad del pensamiento y no dependen de cosa alguna existente en el mundo. Aunque no hubiese habido nunca un triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían por siempre su certeza y evidencia».

Un contemporáneo de Hume, el filósofo francés Condillac (1715-1780), transformó el empirismo en el sensualismo. Condillac reprocha a

Locke haber admitido una doble fuente de conocimiento, la experiencia externa y la experiencia interna. Sus tesis dice, por el contrario, que sólo hay una fuente de conocimiento: la sensación. El alma sólo tiene originariamente una facultad: la de experimentar sensaciones. Todas las demás han salido de ésta. El pensamiento no es más que una facultad refinada de experimentar sensaciones. De este modo queda estatuido un riguroso sensualismo.

En el siglo XIX encontramos el empirismo en el filósofo inglés John Stuart Mill (1806-1873). Éste rebasa a Locke y Hume, reduciendo también el conocimiento matemático a la experiencia como única base del conocimiento. No hay proposiciones *a priori*, válidas independientemente de la experiencia. Hasta las leyes lógicas del pensamiento tienen la base de su validez en la experiencia. Tampoco ellas son nada más que generalizaciones de la experiencia pasada.

Así como los racionalistas propenden a un dogmatismo metafísico, los empiristas propenden a un *escepticismo* metafísico. Esto tiene una conexión inmediata con la esencia del empirismo. Si todos los contenidos del conocimiento proceden de la experiencia, el conocimiento humano parece encerrado de antemano dentro de los límites del mundo empírico. La superación de la experiencia, el conocimiento de lo suprasensible, es una cosa imposible. Se comprende, pues, la actitud escéptica de los empiristas frente a todas las especulaciones metafísicas.

La significación del empirismo para la historia del problema del conocimiento consiste en haber señalado con energía la importancia de la experiencia frente al desdén del racionalismo por este factor del conocimiento. Pero el empirismo reemplaza un extremo por otro, haciendo de la experiencia la única fuente del conocimiento. Ahora bien, esto

no puede hacerse, como conceden indirectamente los mismos cabezas del empirismo, Locke y Hume, al reconocer un saber independiente de toda experiencia junto al saber fundado en ésta. Con ello queda abandonado en principio el empirismo. Pues lo decisivo no es la cuestión del origen psicológico del conocimiento, sino la de su valor lógico.

3. El intelectualismo

El racionalismo y el empirismo son antagonísticos. Pero donde existen antagonistas no faltan, por lo regular, intentos de mediar entre ellos. Uno de estos intentos de mediación entre el racionalismo y el empirismo es aquella dirección epistemológica que puede denominarse *intelectualismo*. Mientras el racionalismo considera el pensamiento como la fuente y la base del conocimiento y el empirismo la experiencia, el intelectualismo es de opinión que ambos factores tienen parte en la producción del conocimiento. El intelectualismo sostiene con el racionalismo que hay juicios lógicamente necesarios y universalmente válidos, y no sólo sobre los objetos ideales —esto lo admiten también los principales representantes del empirismo—, sino también sobre los objetos reales. Pero mientras que el racionalismo consideraba los elementos de estos juicios, los conceptos, como un patrimonio *a priori* de nuestra razón, el intelectualismo los deriva de la experiencia. Como dice su nombre (*intelligere*, de *intus legere* = leer en el interior), la conciencia cognoscente lee, según él, en la experiencia, saca sus conceptos de la experiencia. Su axioma fundamental es la frase ya citada: *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Es cierto que también el empirismo ha invocado repetidamente este axioma. Mas para él significa algo completamente distin-

to. El empirismo quiere decir con él que en el intelecto, en el pensamiento, no hay contenido nada distinto de los datos de la experiencia, nada nuevo. Pero el intelectualismo afirma justamente lo contrario. Además de las representaciones intuitivas sensibles hay, según él, los conceptos. Éstos, en cuanto contenidos de conciencia no intuitivos, son esencialmente distintos de aquéllas, pero están en una relación genética con ellas, supuesto que se obtienen de los contenidos de la experiencia. De este modo, la experiencia y el pensamiento forman juntamente la base del conocimiento humano.

Este punto de vista epistemológico ha sido desenvuelto ya en la antigüedad. Su fundador es Aristóteles. El racionalismo y el empirismo llegan, en cierto modo, a una síntesis en él. Como discípulo de Platón, Aristóteles se halla bajo la influencia del racionalismo. Como naturalista de raza, se inclina, por el contrario, al empirismo. De esta suerte, se sintió fatalmente impulsado a intentar una síntesis del racionalismo y el empirismo, que llevó a cabo del siguiente modo. Siguiendo su tendencia empirista, coloca el mundo platónico de las ideas dentro de la realidad empírica. Las ideas ya no forman un mundo que flota libremente; ya no se encuentran *por encima*, sino *dentro* de las cosas concretas. Las ideas son las formas esenciales de las cosas. Representan el núcleo esencial y racional de la cosa, núcleo que las propiedades empíricas rodean como una envoltura. Partiendo de este supuesto metafísico, trata Aristóteles de resolver el problema del conocimiento. Si las Ideas se hallan sumidas en las cosas empíricas, ya no tiene razón de ser una contemplación preterrena de aquéllas, en el sentido de Platón. La experiencia alcanza, en cambio, una importancia fundamental. Se convierte en la base de todo el conocimiento.

Por medio de los sentidos obtenemos imágenes perceptivas de los objetos concretos. En estas imágenes sensibles se halla contenida la esencia general, la idea de la cosa. Sólo es menester extraerla. Esto tiene lugar por obra de una facultad especial de la razón humana, el νοῦς ποιητικός, el entendimiento real o agente. Aristóteles dice de él que «obra como la luz». Ilumina, hace transparentes en cierto modo las imágenes sensibles, de suerte que alumbra en el fondo de ellas la esencia general, la idea de la cosa. Ésta es recibida luego por el νοῦς παθητικός, el entendimiento posible o pasivo, y así queda realizado el conocimiento.

Esta teoría ha sido desarrollada en la Edad Media por Santo Tomás de Aquino. La tesis fundamental de éste dice: *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*. Empezamos recibiendo de las cosas concretas imágenes sensibles, *species sensibiles*. El *intellectus agens* extrae de ellas las imágenes esenciales generales, las *species intelligibiles*. El *intellectus possibilis* recibe en sí éstas y juzga así sobre las cosas. De los conceptos esenciales así formados se obtienen luego, por medio de otras operaciones del pensamiento, los conceptos supremos y más generales, como los que están contenidos en las leyes lógicas del pensamiento (por ejemplo, los conceptos de ser y de no ser, que figuran en el principio de contradicción). También los principios supremos del conocimiento radican, pues, en último término, en la experiencia; pues representan relaciones que existen entre conceptos procedentes de la experiencia. Santo Tomás declara, por ende, siguiendo a Aristóteles: *Cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*.

4. El apriorismo

La historia de la filosofía presenta un segundo intento de mediación

entre el racionalismo y el empirismo: el *apriorismo*. También éste considera la experiencia y el pensamiento como fuentes del conocimiento. Pero el apriorismo define la relación entre la experiencia y el pensamiento en un sentido directamente opuesto al intelectualismo. Como ya dice el nombre de apriorismo, nuestro conocimiento presenta, en sentir de esta dirección, elementos *a priori*, independientes de la experiencia. Esta era también la opinión del racionalismo. Pero mientras éste consideraba los factores *a priori* como contenidos, como conceptos perfectos, para el apriorismo estos factores son de naturaleza formal. No son *contenidos*, sino *formas* del conocimiento. Estas formas reciben su contenido de la experiencia, y en esto el apriorismo se separa del racionalismo y se acerca al empirismo. Los factores *a priori* semejan en cierto sentido recipientes vacíos, que la experiencia llena con contenidos concretos. El principio del apriorismo dice: «Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas». Este principio parece coincidir a primera vista con el axioma fundamental del intelectualismo aristotélico-escolástico. Y en efecto, ambos concuerdan en admitir un factor racional y un factor empírico en el conocimiento humano. Mas por otra parte definen la relación mutua de ambos factores en un sentido totalmente distinto. El intelectualismo deriva el factor racional del empírico; todos los conceptos proceden, según él, de la experiencia. El apriorismo rechaza del modo más resuelto semejante derivación. El factor *a priori* no procede, según él, de la experiencia, sino del pensamiento, de la razón. Esta imprime en cierto modo las formas *a priori* a la materia empírica y constituye de esta suerte los objetos del conocimiento. En el apriorismo, el pensamiento no se conduce receptiva y pasivamente

frente a la experiencia, como en el intelectualismo, sino espontánea y activamente.

El fundador de este apriorismo es Kant. Toda su filosofía está dominada por la tendencia a mediar entre el racionalismo de Leibnitz y Wolff y el empirismo de Locke y Hume. Así lo hace declarando que la materia del conocimiento procede de la experiencia y que la forma procede del pensamiento. Con la materia se significan las sensaciones. Éstas carecen de toda regla y orden, representan un puro caos. Nuestro pensamiento crea el orden en este caos, enlazando unos con otros y poniendo en conexión los contenidos de las sensaciones. Esto se verifica mediante las formas de la intuición y del pensamiento. Las formas de la intuición son el espacio y el tiempo. La conciencia cognoscente empieza introduciendo el orden en el tumulto de las sensaciones, ordenándolas en el espacio y en el tiempo, en una yuxtaposición y en una sucesión. Introduce luego una nueva conexión entre los contenidos de la percepción con ayuda de las formas del pensamiento, que son 12 según Kant. Enlaza, por ejemplo, dos contenidos de la percepción mediante la forma intelectual (categoría) de la causalidad, considerando el uno como causa, el otro como efecto, y estableciendo así entre ellos una conexión causal. De este modo edifica la conciencia cognoscente el mundo de sus objetos. Como se ha visto, toma los sillares de la experiencia. Pero el modo y manera de erigir el edificio, la estructura entera de la construcción, está determinada por las leyes inmanentes al pensamiento, por las formas y las funciones *a priori* de la conciencia.

Si ponemos el intelectualismo y el apriorismo en relación con las posiciones antagónicas entre las cuales quieren mediar, descubrimos en seguida que el intelectualismo se

acerca al empirismo, el apriorismo, por el contrario, al racionalismo. El intelectualismo deriva los conceptos de la experiencia, mientras que el apriorismo rechaza esta derivación y refiere el factor racional, no a la experiencia, sino a la razón.

5. Crítica y posición propia

Para completar las observaciones críticas hechas al exponer el racionalismo y el empirismo, tomando en principio una posición frente a ambas direcciones, habremos de separar rigurosamente el problema *psicológico* y el problema *lógico*. Empecemos fijando la vista en el primero y considerando el racionalismo y el empirismo como dos respuestas a la cuestión del *origen psicológico* del conocimiento humano. Ambos resultan entonces falsos. El empirismo, que deriva de la experiencia el contenido total del conocimiento y que sólo conoce por tanto contenidos de conciencia intuitivos, está refutado por los resultados de la moderna psicología del pensamiento. Ésta ha demostrado, en efecto, que además de los contenidos de conciencia intuitivos y sensibles hay otros no intuitivos intelectuales. Ha probado que los contenidos del pensamiento, los conceptos, son algo específicamente distinto de las percepciones y las representaciones, son una clase especial de contenidos de conciencia. Ha demostrado, además, que ya en las más simples percepciones hay contenido un pensamiento; que, por tanto, no sólo la experiencia, sino también el pensamiento, tiene parte en su producción. Con esto queda refutado el empirismo (psicológicamente entendido). Pero tampoco el racionalismo resiste a la psicología. Ésta no sabe nada de conceptos innatos, ni menos de conceptos dimanantes de fuentes trascendentes. La psicología demuestra, por el contrario, que

la formación de nuestros conceptos está influida por la experiencia; que, por ende, en la génesis de nuestros conceptos tienen parte, no sólo el pensamiento, sino también la experiencia. Por eso cuando el racionalismo lo deriva todo del pensamiento y el empirismo todo de la experiencia, es menester acudir a los resultados de la psicología, que ha demostrado que el conocimiento humano es un cruce de contenidos de conciencia intuitivos y no intuitivos, un producto del factor racional y el factor empírico.

Si consideramos ahora el racionalismo y el empirismo desde el punto de vista del problema *lógico* y vemos en ellos dos soluciones a la cuestión de la validez del conocimiento humano, llegamos a un resultado semejante. Tampoco ahora podremos dar la razón al racionalismo ni al empirismo. Debemos hacer, por el contrario, una distinción entre el conocimiento propio de las ciencias ideales y el propio de las ciencias reales. Ya la historia de ambas posiciones nos conduce a esta distinción. Vimos, en efecto, que los racionalistas procedían las más veces de la matemática, una ciencia ideal; los empiristas, por el contrario, de las ciencias naturales, ciencias reales. Unos y otros tendrían también completa razón si limitasen sus teorías epistemológicas a aquella esfera del conocimiento que tienen a la vista. Cuando el racionalista enseña que nuestro conocimiento tiene la base de su validez en la razón, que la validez de nuestros juicios se funda en el pensamiento, lo que enseña es absolutamente exacto, tratándose de las *ciencias ideales*. Cuando consideramos, por ejemplo, una proposición lógica (verbigracia, el principio de contradicción) o matemática (verbigracia, la proposición «el todo es mayor que la parte»), no necesitamos preguntar nada a la experiencia para conocer su verdad. Basta

comparar entre sí los conceptos contenidos en ellas, para ver con evidencia la verdad de estas proposiciones. Estas proposiciones son, pues, válidas con completa independencia de la experiencia, o *a priori*, como dice la expresión técnica. Leibnitz las llama *vérités de raison*, verdades de razón.

La cosa resulta muy distinta en la esfera de las *ciencias reales*, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Dentro de esta esfera es válida, en efecto, la tesis del empirismo; nuestro conocimiento descansa en la experiencia, nuestros juicios tienen en la experiencia la base de su validez. Tomemos, por ejemplo, el juicio «el agua hierve a 100 grados», o el juicio «Kant nació el año 1724». El pensamiento puro no puede decir nada sobre si estos juicios son o no verdaderos. Estos juicios descansan sobre la experiencia. No son válidos *a priori*, sino *a posteriori*. Son, para hablar con Leibnitz, *vérités de fait*, verdades de hecho.

Si consideramos, por último, las dos *posiciones intermedias*, habremos de juzgar que se ajustan a los hechos psicológicos. Estos muestran, como hemos visto, que en la producción del conocimiento tienen parte tanto la experiencia como la razón. Pero ésta es justamente la doctrina del intelectualismo y del apriorismo. Nuestro conocimiento tiene, según ambas, un factor racional y un factor empírico.

Más difícil es tomar posición frente a ambas teorías desde el punto de vista del problema *lógico*. Las dos son en este punto de opinión que no sólo hay juicios de rigurosa necesidad lógica y validez universal sobre los objetos ideales, sino también sobre los reales. En esto van de acuerdo con el racionalismo. Pero el fundamento es en ambos casos completamente distinto. El racionalismo necesita apoyar la validez real de los juicios referentes a objetos reales,

admitiendo una especie de armonía preestablecida entre las ideas innatas o dimanantes de lo trascendente y la realidad. El intelectualismo logra resolver este problema más fácilmente, dado que pone la realidad empírica en íntima relación genética con la conciencia cognoscente, haciendo que los conceptos se obtengan del material empírico. Sin embargo, también el intelectualismo hace en este punto una hipótesis metafísica, que consiste en suponer que la realidad presenta una estructura racional; que en toda cosa hay escondido en cierto modo un núcleo esencial y racional, núcleo que en acto del conocimiento trasmigra, por decirlo así, a la conciencia. Añádese otra hipótesis metafísica, que reside en la teoría del *intellectus agens*. Este último es una construcción metafísica, determinada por el esquema de la potencia y el acto, que domina toda la metafísica aristotélicotomista; pero esta construcción no tiene apoyo alguno en los datos psicológicos del conocimiento. El apriorismo evita ambos escollos. Ni hace aquella suposición metafísico-cosmológica, ni realiza esta construcción metafísico-psicológica. Pero con esto no se ha probado aún que su teoría sea exacta. A esta cuestión sólo puede responderse cuando esté resuelto el verdadero problema central de la teoría del conocimiento, el problema de la esencia del conocimiento. Sin embargo, podemos dar ya al apriorismo la razón en el sentido de que también el conocimiento propio de las ciencias reales presenta *factores a priori*. No se trata de proposiciones lógicamente necesarias, como las que podíamos señalar en la lógica y la matemática; pero sí de supuestos muy generales, que constituyen la base de todo conocimiento científico. *A priori* no significa en este caso lo que es lógicamente necesario; sino tan sólo aquello que hace posible la experiencia, esto es, el conocimien-

to de la realidad empírica o el conocimiento propio de las ciencias reales. Uno de estos supuestos generales de todo conocimiento propio de las ciencias reales es, por ejemplo, el *principio de causalidad*. Este principio dice que todo proceso tiene una causa. Sólo haciendo este supuesto podemos llegar a obtener conocimientos en la esfera de las ciencias reales. Nos sería imposible, por ejemplo, establecer leyes generales en la ciencia de la naturaleza, si no supusiésemos que en la naturaleza reinan la regularidad, el orden y la conexión. Nos encontramos aquí con una «condición de la experiencia posible» para hablar con Kant.

III

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto. El verdadero problema del conocimiento consiste, por tanto, en el problema de la relación entre el sujeto y el objeto. Hemos visto que el conocimiento se representa a la conciencia natural como una determinación del sujeto por el objeto. Pero ¿es justa esta concepción? ¿No debemos hablar, a la inversa, de una determinación del objeto por el sujeto en el conocimiento? ¿Cuál es el factor determinante en el conocimiento humano? ¿Tiene éste su centro de gravedad en el sujeto o en el objeto?

Se puede responder a esta cuestión sin decir nada sobre el carácter ontológico del sujeto y el objeto. En este caso nos encontramos con una solución *premetafísica* del problema. Esta solución puede resultar tanto favorable al objeto como al sujeto. En el primer caso se tiene el *objetivismo*, en el segundo el *subjetivismo*. Bien entendido que esta última ex-

presión significa algo totalmente distinto que hasta aquí.

Si se hace intervenir en la cuestión el carácter ontológico del objeto, es posible una doble decisión. O se admite que todos los objetos poseen un ser ideal, mental —ésta es la tesis del *idealismo*—, o se afirma que además de los objetos ideales hay objetos reales, independientes del pensamiento. Esta última es la tesis del *realismo*. Dentro de estas dos concepciones fundamentales son posibles, a su vez, distintas posiciones.

Finalmente, se puede resolver el problema del sujeto y el objeto, remontándose al último principio de las cosas, a lo absoluto, y definiendo desde él la relación del pensamiento y el ser. En este caso se tiene una solución *teológica* del problema. Esta solución puede darse tanto en un sentido monista y panteísta como en un sentido dualista y teísta.

1. Soluciones premetafísicas

a) El objetivismo

Según el objetivismo, el objeto es el decisivo entre los dos miembros de la relación cognoscitiva. *El objeto determina al sujeto*. Este ha de regirse por aquél. El sujeto toma sobre sí en cierto modo las propiedades del objeto, las reproduce. Esto supone que el objeto hace frente como algo acabado, algo definido de suyo, a la conciencia cognoscente. Justamente en esto reside la idea central del objetivismo. Según él, los objetos son algo dado, algo que presenta una estructura totalmente definida, estructura que es reconstruida, digámoslo así, por la conciencia cognoscente.

Platón es el primero que ha defendido el objetivismo en el sentido que acabamos de describir. Su teoría de las Ideas es la primera formu-

lación clásica de la idea fundamental del objetivismo. Las Ideas son, según Platón, realidades objetivas. Forman un orden sustantivo, un reino objetivo. El mundo sensible tiene enfrente al suprasensible. Y así como descubrimos los objetos del primero en la intuición sensible, en la percepción, así descubrimos los objetos del segundo en una intuición no sensible, la intuición de las Ideas.

El pensamiento básico de la teoría platónica de las ideas revive hoy en la fenomenología fundada por Edmund Husserl. Como Platón, Husserl distingue también rigurosamente entre la intuición sensible y la intuición no sensible. Aquella tiene por objeto las cosas concretas, individuales; ésta, por el contrario, las esencias generales de las cosas. Lo que Platón denomina idea se llama en Husserl esencia. Y así como las Ideas representan en Platón un mundo existente por sí, las esencias o *quidditates* forman en Husserl una esfera propia, un reino independiente. El acceso a este reino reside, repetimos, en una intuición no sensible. Si ésta fue caracterizada por Platón como la intuición de las ideas, es designada por Husserl como una «intuición de las esencias». Husserl emplea también el término de «idea-ción», que hace resaltar más claramente aún el parentesco con la teoría platónica.

La coincidencia entre la teoría platónica de las ideas y la teoría de Husserl sólo se refiere, sin embargo, al pensamiento fundamental, no al desenvolvimiento particular de éste. Mientras Husserl se detiene en el reino de las esencias ideales y lo considera como algo último, Platón avanza hasta atribuir una realidad metafísica a estas esencias. Lo característico de la teoría platónica de las ideas está en definir las ideas como realidades suprasensibles, como entidades metafísicas. Husserl discrepa también de Platón en que reemplaza

la mitológica contemplación de las ideas, que supone la preexistencia del alma, por una intuición de las esencias dependientes del fenómeno concreto, apoyándose en el cual se realiza. En esto hay cierta aproximación a la teoría aristotélica del conocimiento.

El objetivismo fenomenológico se alía en Husserl con el idealismo epistemológico. Husserl niega, en efecto, el carácter de la realidad a los sustentáculos concretos de las esencias o *quidditates*. El objeto, por ejemplo, que sustenta la esencia «rojo», no posee un ser real, independiente del pensamiento; en Scheler, por el contrario, el objetivismo fenomenológico contrae alianza con el realismo epistemológico. Esto prueba que la solución objetivista es una solución premetafísica.

b) *El subjetivismo*

Para el objetivismo el centro de gravedad del conocimiento reside en el objeto; el reino objetivo de las Ideas o esencias es, por decirlo así, el fundamento sobre que descansa el edificio del conocimiento. El subjetivismo, por el contrario, trata de fundar el conocimiento humano en el sujeto. Para ello coloca el mundo de las Ideas, el conjunto de los principios del conocimiento, en un sujeto. Este se presenta como el punto de que pende, por decirlo así, la verdad del conocimiento humano. Pero téngase en cuenta que con el sujeto no se quiere significar el sujeto concreto, individual, del pensamiento, sino un sujeto superior, trascendente.

Un tránsito del objetivismo al subjetivismo, en el sentido descrito, tuvo lugar cuando San Agustín, siguiendo el precedente de Plotino, colocó el mundo flotante de las Ideas platónicas en el Espíritu divino, haciendo de las esencias ideales, existentes

por sí, contenidos lógicos de la razón divina, pensamientos de Dios. Desde entonces la verdad ya no está fundada en un reino de realidades suprasensibles, en un mundo espiritual objetivo, sino en una conciencia, en un sujeto. Lo peculiar del conocimiento ya no consiste en enfrentarse con un mundo objetivo, sino en volverse hacia aquel sujeto supremo. De él, no del objeto, recibe la conciencia cognoscente sus contenidos. Por medio de estos supremos contenidos, de estos principios y conceptos generales, levanta la razón el edificio del conocimiento. Este se halla fundado, por ende, en lo absoluto, en Dios.

También encontramos la idea central de esta concepción en la filosofía moderna. Pero esta vez no es en la fenomenología, sino justamente en su antípoda, el neokantismo, donde encontramos dicha concepción. La *escuela de Marburgo* es, más concretamente, la que defiende el subjetivismo descrito. La idea central del subjetivismo se presenta aquí despojada de todos los accesorios metafísicos y psicológicos. El sujeto, en quien el conocimiento aparece fundado en último término, no es un sujeto metafísico, sino puramente lógico. Es caracterizado, según ya vimos, como una «conciencia en general». Se significa con esto el conjunto de las leyes y los conceptos supremos de nuestro conocimiento. Estos son los medios merced a los cuales la conciencia cognoscente define los objetos. Esta definición es concebida como una *producción* del objeto. No hay objetos independientes de la conciencia, sino que todos los objetos son engendros de ésta, productos del pensamiento. Mientras en San Agustín corresponde algo real, un objeto, al producto del conocimiento, engendrado mediante las normas y los conceptos supremos, en suma, al concepto, según la teoría de la *escuela de Marburgo* coinciden el concepto

y la realidad, el pensamiento y el ser. Según ella, sólo hay un ser conceptual, mental, no un ser real, independiente del pensamiento. También del lado del objeto se rechaza, pues, toda posición de realidad. Mientras el subjetivismo descrito llega en el «platónico cristiano» a una síntesis con el realismo, en los modernos kantianos aparece en el marco de un riguroso idealismo. Esto prueba de nuevo que esta posición no implica de suyo una decisión metafísica, sino que representa una solución premetafísica.

2. Soluciones metafísicas

a) El realismo

Entendemos por realismo aquella posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de la conciencia. Esta posición admite diversas modalidades. La primitiva, tanto histórica como psicológicamente, es el realismo *ingenuo*. Este realismo no se halla influido aún por ninguna reflexión crítica acerca del conocimiento. El problema del sujeto y el objeto no existe aún para él. No distingue en absoluto entre la percepción, que es un contenido de la conciencia, y el objeto percibido. No ve que las cosas no nos son dadas en sí mismas, en su corporeidad, inmediatamente, sino sólo como contenidos de la percepción. Y como identifica los contenidos de la percepción con los objetos, atribuye a éstos todas las propiedades encerradas en aquéllos. Las cosas son, según él, exactamente tales como las percibimos. Los colores, que vemos en ellas, les pertenecen como cualidades objetivas. Lo mismo pasa con su sabor y olor, su dureza o blandura, etc. Todas estas propiedades convienen a las cosas objetivas e independientemente de la conciencia percipiente.

Distinto del realismo ingenuo es el realismo *natural*. Este ya no es ingenuo, sino que está influido por reflexiones críticas sobre el conocimiento. Ello se revela en que ya no identifica el contenido de la percepción y el objeto, sino que distingue el uno del otro. Sin embargo, sostiene que los objetos responden exactamente a los contenidos de la percepción. Para el defensor del realismo natural es tan absurdo como para el realista ingenuo que la sangre no sea roja, ni el azúcar dulce, sino que el rojo y el dulce sólo existan en nuestra conciencia. También para él son estas propiedades objetivas de las cosas. Por ser ésta la opinión de la conciencia *natural*, llamamos a este realismo «realismo natural».

La tercera forma del realismo es el realismo *crítico*, que se llama crítico porque descansa en lucubraciones de crítica del conocimiento. El realismo *crítico* no cree que convengan a las cosas todas las propiedades encerradas en los contenidos de la percepción, sino que es, por el contrario, de opinión que todas las propiedades o cualidades de las cosas que percibimos sólo por *un* sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, etc., únicamente existen en nuestra conciencia. Estas cualidades surgen cuando determinados estímulos externos actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Representan, por ende, reacciones de nuestra conciencia, cuya índole depende, naturalmente, de la organización de ésta. No tienen, pues, carácter objetivo, sino subjetivo. Es menester, sin embargo, suponer en las cosas ciertos elementos objetivos y causales, para explicar la aparición de estas cualidades. El hecho de que la sangre nos parezca roja y el azúcar dulce ha de estar fundado en la naturaleza de estos objetos.

Las tres formas del realismo se encuentran ya en la filosofía antigua. El realismo ingenuo es la posición

general en el primer período del pensamiento griego. Pero ya en Demócrito (470-370) tropezamos con el realismo crítico. Según Demócrito, sólo hay átomos con propiedades cuantitativas. De aquí se infiere que todo lo cualitativo debe considerarse como adición de nuestros sentidos. El color, el sabor y todo lo demás, que los contenidos de la percepción presentan además de los elementos cuantitativos del tamaño, la forma, etc., debe cargarse a la cuenta del sujeto. Esta doctrina de Demócrito no logró, sin embargo, imponerse en la filosofía griega. Una de las principales causas de ello debe verse en la gran influencia ejercida por Aristóteles. Éste sostiene, al contrario que Demócrito, el realismo natural. Aristóteles es de opinión que las propiedades percibidas convienen también a las cosas, independientemente de la conciencia cognoscente. Esta doctrina mantuvo su predominio hasta la Edad Moderna. Sólo entonces revivió la teoría de Demócrito. La ciencia de la naturaleza fue la que favoreció esta resurrección. Galileo fue el primero que defendió nuevamente la tesis de que la materia sólo presenta propiedades espacio-temporales y cuantitativas, mientras que todas las demás propiedades deben considerarse como subjetivas. Descartes y Hobbes dieron a esta teoría un fundamento más exacto. Y John Locke es el que más contribuyó a difundirla con su división de las cualidades sensibles en primarias y secundarias. Las primeras son aquellas que percibimos por medio de varios sentidos, como el tamaño, la forma, el movimiento, el espacio, el número. Estas cualidades poseen carácter objetivo, son propiedades de las cosas. Las cualidades secundarias, esto es, aquellas que sólo percibimos por un sentido, como los colores, los sonidos, los olores, los sabores, la blandura, la dureza, etc., tienen, por el contrario, carácter subjetivo, existen

meramente en nuestra conciencia, aunque deban suponerse en las cosas elementos objetivos correspondientes a ellas.

Como revela esta ojeada histórica, el realismo crítico funda ante todo su concepción de las cualidades secundarias¹ en razones tomadas de la ciencia de la naturaleza. La física es quien se las ofrece en primer término. La física concibe el mundo como un sistema de sustancias definidas de un modo puramente cuantitativo. Nada cualitativo tiene derecho de ciudadanía en el mundo del físico, sino que todo lo cualitativo es expulsado de él; también las cualidades secundarias. El físico, sin embargo, no las elimina simplemente. Aunque considera que sólo surgen en la conciencia, las concibe causadas por procesos objetivos, reales. Así, por ejemplo, las vibraciones del éter constituyen el estímulo objetivo para la aparición de las sensaciones de color y claridad. La física moderna considera las cualidades secundarias, según esto, como reacciones de la conciencia a determinados estímulos, los cuales no son las cosas mismas, sino ciertas acciones causales de las cosas sobre los órganos de los sentidos.

La fisiología proporciona al realismo crítico nuevas razones. La fisiología muestra que tampoco percibimos inmediatamente las acciones de las cosas sobre nuestros órganos de los sentidos. El hecho de que los estímulos alcancen los órganos de los sentidos no significa que sean ya conscientes. Necesitan pasar primero por estos órganos o por la piel, para llegar a los nervios transmisores propiamente de la sensación. Estos nervios los transmiten al cerebro. Si nos representamos la estructura extremadamente complicada del cere-

bro, es poco probable que el proceso que surge finalmente en la corteza cerebral, como respuesta a un estímulo físico, tenga aún alguna analogía con este estímulo.

Por último, también la psicología proporciona al realismo crítico importantes argumentos. El análisis psicológico del proceso de la percepción revela que las sensaciones no constituyen por sí solas las percepciones. En toda percepción existen ciertos elementos, que no deben considerarse simplemente como reacciones a estímulos objetivos, esto es, como sensaciones, sino como adiciones de la conciencia percipiente. Si cogemos, por ejemplo, un trozo de yeso, no tenemos meramente la sensación de blanco y la sensación de peso y suavidad determinados, sino que adjudicamos también al objeto yeso una forma y extensión determinadas y le aplicamos además determinados conceptos, como los de cosa y propiedad. Estos elementos del contenido de nuestra percepción no pueden reducirse pura y simplemente a estímulos objetivos, sino que representan adiciones de nuestra conciencia. Aunque esto no pruebe todavía que estas adiciones deban considerarse como productos puramente espontáneos de nuestra conciencia y que no exista ningún nexo entre ellos y los estímulos objetivos, semejantes descubrimientos psicológicos hacen en todo caso sumamente inverosímil la tesis del realismo ingenuo, según la cual nuestra conciencia reflejaría simplemente como un espejo las cosas exteriores.

El realismo crítico apela, pues, a razones físicas, fisiológicas y psicológicas, contra el realismo ingenuo y el natural. Estas razones no poseen, sin embargo, un carácter absolutamente convincente, sino tan sólo un carácter de probabilidad. Hacen parecer la concepción del realismo ingenuo y natural inverosímil, pero no imposible. Y en efecto, debemos de-

¹ Cf. a lo siguiente Augusto Messer: *Introducción a la teoría del conocimiento*, 55-67.

cir que el realismo natural ha encontrado recientemente una defensa, que se funda en todos los medios de la fisiología y la psicología modernas. (Cf. Gredt, *Nuestro mundo exterior*, 1920.)

Mucho más importante que la forma en que el realismo crítico defiende su opinión sobre las cualidades secundarias (en la cual discrepa del realismo ingenuo y del natural) es la defensa que hace de su *tesis fundamental*, común con el realismo ingenuo y el natural, de que hay objetos independientes de la conciencia. Los tres argumentos siguientes pueden considerarse como los más importantes que el realismo crítico aduce en favor de esta tesis.

En primer término, el realismo crítico acude a una diferencia elemental entre las *percepciones* y las *representaciones*. Esta diferencia consiste en que en las percepciones se trata de objetos que pueden ser percibidos por varios sujetos, mientras los contenidos de las representaciones sólo son perceptibles para el sujeto que los posee. Si alguien enseña a otros la pluma que lleva en la mano, ésta es percibida por una pluralidad de sujetos; mas si alguien recuerda un paisaje que ha visto, o se representa en la fantasía un paisaje cualquiera, el contenido de esta representación sólo existe para él. Los objetos de la percepción son perceptibles, pues, para *muchos* individuos; los contenidos de la representación, sólo para *uno*. Esta *interindividualidad* de los objetos de la percepción sólo puede explicarse, en opinión del realismo crítico, mediante la hipótesis de la existencia de objetos reales, que actúan sobre los distintos sujetos y provocan en ellos las percepciones.

Otra razón aducida por el realismo crítico es la *independencia de las percepciones respecto de la voluntad*. Mientras que podemos evocar, modificar y hacer desaparecer a vo-

luntad las representaciones, esto no es posible en las percepciones. Su llegada y su marcha, su contenido y su viveza son independientes de nuestra voluntad. Esta independencia tiene su única explicación posible, según el realismo crítico, en que las percepciones son causadas por objetos que existen independientemente del sujeto percipiente, esto es, que existen en la realidad.

Pero la razón de más peso que el realismo crítico hace valer es la *independencia de los objetos de la percepción respecto de nuestras percepciones*. Los objetos de la percepción siguen existiendo, aunque hayamos sustraído nuestros sentidos a sus influjos y como consecuencia ya no los percibamos. Por la mañana encontramos en el mismo sitio la mesa de trabajo que abandonamos la noche antes. La conciencia de la independencia de los objetos de nuestra percepción respecto de ésta, resulta todavía más clara cuando los objetos se han transformado durante el tiempo en que no los percibimos. Llegamos en primavera a un paisaje que vivimos por última vez en invierno y lo encontramos totalmente cambiado. Este cambio se ha verificado sin contar para nada con nuestra cooperación. La independencia de los objetos de la percepción respecto de la conciencia percipiente resalta en este caso claramente. El realismo crítico infiere de aquí que en la percepción nos encontramos con objetos que existen fuera de nosotros, que poseen un ser real.

El realismo crítico trata, como se ve, de asegurar la realidad por un camino racional. Esta forma de defenderla parece insuficiente, empero, a otros representantes del realismo. La realidad no puede, según ellos, ser probada, sino sólo *experimentada y vivida*. Las experiencias de la voluntad son, más concretamente, las que nos dan la certeza de la existencia de objetos exteriores a la con-

ciencia. Así como con nuestro intelecto estamos frente al modo de ser de las cosas, a su *essentia*, existe una coordinación análoga entre nuestra voluntad y la realidad de las cosas, su existencia. Si *fuésemos* puros seres intelectuales, no tendríamos conciencia alguna de la realidad. Debemos ésta exclusivamente a nuestra voluntad. Las cosas oponen resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas. Estas se presentan a nuestra conciencia como reales justamente porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva. Esta forma del realismo suele denominarse realismo volitivo.

El realismo volitivo es un producto de la filosofía moderna. Lo encontramos por primera vez en el siglo XIX. Como su primer representante puede considerarse al filósofo francés Maine de Biran. El que más se ha esforzado después por fundamentarlo y desarrollarlo es Guillermo Dilthey. Su discípulo Frischeisen-Köhler ha seguido construyendo sobre sus resultados, tratando de superar, desde esta posición, el idealismo lógico de los neokantianos. El realismo volitivo aparece también, últimamente, en la fenomenología de dirección realista, en especial en Max Scheler.

Hemos visto las diversas formas del realismo. Todas ellas tienen por base la misma tesis: que hay objetos reales, independientes de la conciencia. Sobre la razón o la sinrazón de esta tesis sólo podremos decidir después de haber hecho conocimiento con la antítesis del realismo. Esta antítesis es el idealismo.

b) El idealismo

La palabra idealismo se usa en sentidos muy diversos. Hemos de distinguir principalmente entre idealismo en sentido *metafísico* e idealis-

mo en sentido *epistemológico*. Llamamos idealismo metafísico a la convicción de que la realidad tiene por fondo fuerzas espirituales, potencias ideales. Aquí sólo hemos de tratar, naturalmente, del idealismo epistemológico. Éste sustenta la tesis de que no hay cosas reales, independientes de la conciencia. Ahora bien, como, suprimidas las cosas reales, sólo quedan dos clases de objetos, los de conciencia (las representaciones, los sentimientos, etc.) y los ideales (los objetos de la lógica y de la matemática), el idealismo ha de considerar necesariamente los pretendidos objetos reales como objetos de conciencia o como objetos ideales. De aquí resultan las dos formas del idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. Aquél afirma el primer miembro; éste, el segundo de la alternativa anterior.

Fijemos primero la vista en el idealismo *subjetivo* o *psicológico*. Toda realidad está encerrada, según él, en la conciencia del sujeto. Las cosas no son nada más que contenidos de la conciencia. Todo su ser consiste en ser percibidas por nosotros, en ser contenidos de nuestra conciencia. Tan pronto como dejan de ser percibidas por nosotros dejan también de existir. No poseen un ser independiente de nuestra conciencia. Nuestra conciencia con sus varios contenidos es lo único real. Por eso suele llamarse también esta posición *consciencialismo* (de *conscientia* = conciencia).

El representante clásico de esta posición es el filósofo Berkeley. Él ha acuñado la fórmula exacta para esta posición; *esse = percipi*, el ser de las cosas consiste en su ser percibidas. La pluma que tengo ahora en la mano no es, según esto, otra cosa que un complejo de sensaciones visuales y táctiles. Detrás de éstas no se halla ninguna cosa que las provoque en mi conciencia, sino que el ser

de la pluma se agota en su ser percibido. Berkeley, sin embargo, sólo aplicaba su principio a las cosas materiales, pero no a las almas, a las cuales reconocía una existencia independiente. Lo mismo hacía respecto de Dios, a quien consideraba como la causa de la aparición de las percepciones sensibles en nosotros. De este modo creía poder explicar la independencia de las últimas respecto de nuestros deseos y voliciones. El idealismo de Berkeley tiene, pues, una base metafísica y teológica. Esta base desaparece en las nuevas y novísimas formas de idealismo subjetivo. Como tales son de citar las siguientes: el *empiriocriticismo*, defendido por Avemarius y Mach, cuya tesis dice: no hay más que sensaciones; la *filosofía de la inmanencia*, de Schuppe y de Schubert-Soldern, según la cual todo ser es inmanente a la conciencia. En el filósofo últimamente nombrado, el idealismo subjetivo se convierte en *solipsismo*, que considera la conciencia del sujeto cognoscente como lo único existente.

El idealismo *objetivo* o *lógico* es esencialmente distinto del subjetivo o psicológico. Mientras éste parte de la conciencia del sujeto individual, aquél toma por punto de partida la conciencia objetiva de la ciencia, tal como se expresa en las obras científicas. El contenido de esta conciencia no es un complejo de procesos psicológicos, sino una suma de pensamientos, de juicios. Con otras palabras, no es nada psicológicamente real, sino lógicamente ideal, es un sistema de juicios. Si se intenta explicar la realidad por esta conciencia ideal, por esta «conciencia en general», esto no significa hacer de las cosas datos psicológicos, contenidos de conciencia, sino reducirlas a algo ideal, a elementos lógicos. El idealista lógico no reduce el ser de las cosas a su ser percibidas, como el idealista subjetivo, sino que dis-

tingue lo dado en la percepción de la percepción misma. Pero en lo dado en la percepción tampoco ve una referencia a un objeto real, como hace el realismo crítico, sino que lo considera más bien como una *incógnita*, esto es, considera como el problema del conocimiento definir lógicamente lo dado en la percepción y convertirlo de este modo en objeto del conocimiento. En oposición al realismo, según el cual los objetos del conocimiento existen independientemente del pensamiento, el idealismo lógico considera los objetos como engendrados por el pensamiento. Mientras, pues, el idealismo subjetivo ve en el objeto del conocimiento algo psicológico, un contenido de conciencia, y el realismo lo considera como algo real, como un contenido parcial del mundo exterior, el idealismo lógico lo tiene por algo lógico, por un producto del pensamiento.

Intentemos aclarar la diferencia entre estas concepciones con un *ejemplo*. Cogemos un trozo de yeso. Para el realista existe el yeso fuera e independientemente de nuestra conciencia. Para el idealista subjetivo el yeso existe sólo en nuestra conciencia. Su ser entero consiste en que lo percibimos. Para el idealista lógico el objeto yeso no existe ni en nosotros ni fuera de nosotros; no existe pura y simplemente, sino que necesita ser engendrado. Pero esto tiene lugar por obra de nuestro pensamiento. Formando el concepto de yeso, engendra nuestro pensamiento el objeto yeso. Para el idealista lógico el yeso no es, por tanto, ni una cosa real, ni un contenido de conciencia, sino un concepto. El ser del yeso no es, según él, ni un ser real ni un ser consciente, sino un ser lógico-ideal.

El idealismo lógico es llamado *panlogismo*, puesto que reduce la realidad entera a algo lógico. Hoy es

defendido por el neokantismo, especialmente por la *escuela de Marburgo*. En el fundador de esta escuela, Hermann Cohen, leemos esta frase, que encierra la tesis fundamental de toda esta teoría del conocimiento: «El ser no descansa en sí mismo; el pensamiento es quien lo hace surgir.» El neokantismo pretende encontrar esta concepción en Kant. Pero como veremos aún más concretamente, no puede hablarse en serio de ello. Es más bien un sucesor de Kant, Fichte, el que ha dado el paso decisivo para la aparición del idealismo lógico, elevando el yo cognoscente a la dignidad de yo absoluto y tratando de derivar de éste la realidad entera. Pero lo mismo en él que en Schelling lo lógico no está todavía puramente destilado, sino confundido con lo psicológico y lo metafísico. Sólo Hegel definió el principio de la realidad como una Idea lógica, haciendo por tanto del ser de las cosas un ser puramente lógico y llegando así a un panlogismo consecuente. Este panlogismo implica aún, sin embargo, un elemento dinámico-irracional, que se nos presenta en el método dialéctico. En esto se distingue el panlogismo hegeliano del neokantiano, que ha extirpado este elemento y estatuido así un puro panlogismo.

El idealismo se presenta, según esto, en dos formas principales: como idealismo subjetivo o psicológico y como idealismo objetivo o lógico. Entre ambas existe, como hemos visto, una diferencia esencial. Pero estas diversidades se mueven dentro de una común *concepción fundamental*. Esta es justamente la tesis idealista de que el objeto del conocimiento no es nada real, sino algo ideal. Ahora bien, el idealismo no se contenta con sentar esta tesis, sino que trata de demostrarla. Para ello argumenta de la siguiente manera: La idea de un objeto independiente de la conciencia es contradic-

toria, pues en el momento en que pensamos un objeto hacemos de él un contenido de nuestra conciencia; si afirmamos simultáneamente que el objeto existe fuera de nuestra conciencia, nos contradecimos, por ende, a nosotros mismos; luego no hay objetos reales extraconscientes, sino que toda realidad se halla encerrada en la conciencia.

Este argumento, que es el verdadero argumento capital del idealismo, se encuentra ya en Berkeley. Dice éste: «Lo que yo subrayo es que las palabras: "existencia absoluta de las cosas sin el pensamiento", no tienen sentido o son contradictorias.» De un modo enteramente análogo se lee en Schuppe: «Un ser dotado de la propiedad de no ser (o de no ser todavía) contenido de conciencia es una *contradictio in se*, una idea inconcebible.»

Con este argumento de la *inmanencia*, como se le llama, trata el idealismo de probar que la tesis del realismo es lógicamente absurda y que su propia tesis es en rigor lógico necesaria. Pero ya esta arrogante salida del idealismo debe hacer desconfiado al filósofo crítico. Y en efecto, el argumento del idealismo no es consistente. Sin duda podemos decir en cierto sentido que hacemos del objeto que pensamos un contenido de nuestra conciencia. Pero esto no significa que el objeto sea idéntico al contenido de conciencia, sino tan sólo que el contenido de conciencia, ya sea una representación o un concepto, me hace presente el objeto, mientras este mismo sigue siendo independiente de la conciencia. Cuando afirmamos, pues, que hay objetos independientes de la conciencia respecto de la conciencia es considerada como una nota del *objeto*, mientras que la inmanencia a la conciencia se refiere al *contenido del pensamiento*, que es en efecto un elemento de nuestra conciencia. La idea de un objeto independiente del

pensamiento no encierra, pues, ninguna contradicción, porque el pensamiento, el ser pensado, se refiere al contenido, mientras la independencia respecto del pensamiento, el no ser pensado, al objeto. El intento hecho por el idealismo para demostrar que la posición contraria es imposible, debe considerarse, según esto, como frustrado.

c) *El fenomenalismo*

En la cuestión del origen del conocimiento se hallan frente a frente con toda rudeza el racionalismo y el empirismo; en la cuestión de la esencia del conocimiento, el realismo y el idealismo. Pero tanto en este como en aquel problema, se han hecho intentos para reconciliar a los dos adversarios. El más importante de estos intentos de conciliación tiene de nuevo a Kant por autor. Kant ha tratado de mediar entre el realismo y el idealismo, al igual que entre el racionalismo y el empirismo. Su filosofía se nos presentó desde el punto de vista de esta antítesis como un apriorismo o trascendentalismo; en la perspectiva de aquélla se manifiesta como un fenomenalismo.

El *fenomenalismo* (de φαίνόμενον *phaenomenon* = fenómeno, apariencia) es la teoría según la cual no conocemos las cosas como son en sí, sino como nos aparecen. Para el fenomenalismo hay cosas reales, pero no podemos conocer su esencia. Sólo podemos saber «que» las cosas son; pero no «lo que» son. El fenomenalismo coincide con el realismo en admitir cosas reales; pero coincide con el idealismo en limitar el conocimiento a la conciencia, al mundo de la apariencia, de lo cual resulta inmediatamente la incognoscibilidad de las cosas en sí.

Para aclarar esta teoría del conocimiento, lo mejor es que partamos de una comparación entre el feno-

menalismo y el realismo crítico. También éste enseña, según hemos visto, que las cosas no están constituidas como las percibimos. Las cualidades *secundarias*, como los colores, los olores, el sabor, etc., no convienen a las cosas mismas, según la doctrina del realismo crítico, sino que surgen sólo en nuestra conciencia. Pero el fenomenalismo va todavía más lejos. Niega también a las cosas las cualidades *primarias*, como la forma, la extensión, el movimiento y por ende todas las propiedades espaciales y temporales, y las desplaza a la conciencia. El espacio y el tiempo son únicamente, según Kant, formas de nuestra intuición, funciones de nuestra sensibilidad, que disponen las sensaciones en una yuxtaposición y una sucesión, o las ordenan en el espacio y en el tiempo, de un modo inconsciente e involuntario. Pero el fenomenalismo no se detiene en esto. También las propiedades *conceptuales* de las cosas, y no meramente las intuitivas, proceden, según él, de la conciencia. Cuando concebimos el mundo como compuesto de cosas que están dotadas de propiedades, o sea, cuando aplicamos a los fenómenos el concepto de sustancia; o cuando consideramos ciertos procesos como producidos por una causa, esto es, cuando empleamos el concepto de causalidad; o cuando hablamos de la realidad, la posibilidad, la necesidad, todo esto se funda, en opinión del fenomenalismo, en ciertas formas y funciones *a priori* del entendimiento, las cuales, excitadas por las sensaciones, entran en acción independientemente de nuestra voluntad. Los conceptos supremos o las categorías, que aplicamos a los fenómenos, no representan, por consiguiente, propiedades objetivas de las cosas, sino que son formas lógicas subjetivas de nuestro entendimiento, el cual ordena con su ayuda los fenómenos y hace surgir de este modo ese mundo objetivo que en opinión

del hombre ingenuo existe sin nuestra cooperación y con anterioridad a todo conocimiento. Según esto, en sentir del fenomenalismo nos las habemos siempre con el *mundo fenoménico*, esto es, con el mundo tal como se nos aparece por razón de la organización *a priori* de la conciencia, nunca con la cosa en sí. El mundo en que vivimos es, dicho con otras palabras, un mundo formado por nuestra conciencia. Nunca podemos conocer cómo está constituido el mundo en sí, esto es, prescindiendo de nuestra conciencia y de sus formas *a priori*. Pues tan pronto como tratamos de conocer las cosas, las introducimos, por decirlo así, en las formas de la conciencia. Ya no tenemos, pues, ante nosotros la cosa *en sí*, sino la cosa *como se nos aparece*, o sea, el fenómeno.

Esta es en breves trazos la teoría del fenomenalismo, en la forma en que ha sido desarrollada por Kant. Su contenido esencial puede resumirse en *tres proposiciones*: 1. La cosa en sí es incognoscible. 2. Nuestro conocimiento permanece limitado al mundo fenoménico. 3. Este surge en nuestra conciencia porque ordenamos y elaboramos el material sensible con arreglo a las formas *a priori* de la intuición y del entendimiento.

d) Crítica y posición propia

Estamos ahora en situación de hacer la crítica del realismo y el idealismo y de tomar posición en la disputa entre ambos. Como hemos visto anteriormente, el idealismo no logra demostrar que la posición realista sea contradictoria y por ende imposible. Mas por otra parte tampoco el realismo consigue abatir definitivamente a su adversario. Las razones que podía hacer valer no eran, como se vio, lógicamente convincentes, sino tan sólo probables.

Parece, pues, que no pueda terminarse la disputa entre el realismo y el idealismo. Esto es lo que ocurre, en efecto, mientras sólo se emplea un *método racional*. Ni el realismo ni el idealismo pueden probarse o refutarse por medios puramente racionales. Una decisión sólo parece ser posible por vía *irracional*. El realismo volitivo es quien nos ha enseñado este camino. Frente al idealismo, que quisiera hacer del hombre un puro ser intelectual, el realismo volitivo llama la atención sobre el lado volitivo del hombre y subraya que el hombre es en primer término un ser de voluntad y de acción. Cuando el hombre tropieza en su querer y desear con resistencias, vive en éstas de un modo inmediato la realidad. Nuestra convicción de la realidad del mundo exterior no descansa, pues, en un razonamiento lógico, sino en una vivencia inmediata, en una experiencia de la voluntad. Con esto queda superado de hecho el idealismo.

Pero el idealismo fracasa también en el problema de la existencia de nuestro yo, de la cual estamos ciertos por una autointuición inmediata. Ya San Agustín hizo referencia a este punto. Desarrollando sus ideas, formuló posteriormente Descartes su célebre *cogito ergo sum*. En nuestro pensamiento, en nuestros actos mentales —ésta es su idea—, nos vivimos como una realidad, estamos ciertos de nuestra existencia. Como paralelo al principio *cartesiano* ha formulado más tarde Maine de Biran el principio *volo ergo sum*. Ambos principios tratan de expresar, sin embargo, la misma idea fundamental: que poseemos una certeza inmediata de la existencia de nuestro propio yo. Pero el uno parte de los procesos del pensamiento y el otro de los procesos de la voluntad. Todo idealismo fracasa necesariamente contra esta autocertidumbre inmediata del yo.

Con esto queda resuelta la cuestión de la existencia de los objetos reales. Pero ¿qué pensar de la cognoscibilidad de estos objetos? ¿Podemos conocer la esencia de las cosas o —dicho en el lenguaje de Kant— la cosa en sí? ¿Podemos afirmar algo sobre las propiedades objetivas de los objetos o hemos de contentarnos con poder conocer la *existencia*, pero no la *esencia* de las cosas en el sentido del fenomenalismo? La respuesta a esta importante cuestión depende ante todo de la concepción que se tenga de la esencia del conocimiento humano. La concepción aristotélica y la concepción kantiana son las más opuestas en este punto. Según aquélla, los objetos del conocimiento están ya listos, tienen una esencia determinada y son reproducidos por la conciencia cognoscente. Según ésta, no hay objetos del conocimiento hechos, sino que los objetos del conocimiento son producidos por nuestra conciencia. En aquélla, la conciencia cognoscente refleja el orden objetivo de las cosas; en ésta, crea ella misma este orden. En aquélla, el conocimiento es considerado como una función *receptiva* y *pasiva*; en ésta, como una función *activa* y *productiva*.

¿Cuál de las dos concepciones es la justa? Consideremos primero la aristotélica. Está con toda evidencia en la conexión más estrecha con la *estructura del espíritu griego*. Con razón habla Windelband en su «Platón» de una «peculiar limitación de todo el pensamiento antiguo, que no concibió la representación de una energía creadora de la conciencia, sino que querría pensar todo conocimiento exclusivamente como una reproducción de lo recibido y descubierto» (5ª ed., 1910, 75 y s.). Esta peculiaridad debe achacarse al sentido estético-plástico de los griegos. Este sentido ve en todas partes la forma y la figura. El universo se le presenta como un todo armónico,

como un cosmos. Esta actitud estética ante el universo influye también en la concepción del conocimiento humano. Este es concebido como la contemplación de una forma objetiva, como el reflejo del cosmos exterior. La teoría aristotélica del conocimiento se halla determinada en último término por la peculiar estructura espiritual del mundo griego.

Debemos señalar aún otro punto. Cuando el conocimiento es concebido como una reproducción del objeto, representa una *duplicación* de la realidad. Esta existe en cierto modo dos veces: primero, objetivamente, fuera de la conciencia; luego, subjetivamente, en la conciencia cognoscente. No se ve bien, empero, qué sentido tendría semejante repetición y duplicación. En todo caso, una teoría del conocimiento, que no implique semejante duplicación, representa una explicación más sencilla y por ende más probable del fenómeno del conocimiento.

Otra deficiencia de la teoría aristotélica del conocimiento reside, por último, en que descansa en una *hipótesis metafísica no demostrada*. Esta hipótesis consiste en suponer que la realidad posee una estructura racional. La teoría aristotélica del conocimiento, que trabaja con esta hipótesis no demostrada, está de antemano en desventaja frente a otras teorías del conocimiento, que tratan de valerse sin una hipótesis semejante. Vemos también que Kant considera como ventaja fundamental de su teoría del conocimiento sobre la racionalista, justamente el hecho de que la suya no parte como ésta de una opinión preconcebida sobre la estructura metafísica de la realidad, sino que se abstiene de toda hipótesis metafísica.

Mas por otra parte hemos de hacer una objeción importante a la teoría kantiana del conocimiento. Las sensaciones representan, según Kant, un

puro caos. No ofrecen ningún orden; todo orden procede de la conciencia. Pensar no significa para Kant otra cosa que ordenar. Pero esta posición es imposible. Si el material de las sensaciones carece de toda determinación, ¿cómo empleamos, ya la categoría de sustancia, ya la de causalidad, ya otra cualquiera, para ordenar dicho material? En lo dado debe existir un fundamento objetivo que condicione el empleo de una categoría determinada. Luego lo dado no puede carecer de toda determinación. Pero si presenta ciertas determinaciones, hay en él una indicación sobre las propiedades objetivas de los objetos. Sin duda éstas no necesitan responder completamente a nuestras formas mentales —lo cual pasan por alto muchas veces el realismo y el objetivismo—; pero el principio de la incognoscibilidad de las cosas siempre queda quebrantado.

Con lo dicho hemos indicado, al menos, la dirección en que debe buscarse, a nuestro entender, la solución del problema de que estamos hablando. No nos parece posible hacer más. Se trata, en efecto, de un problema que se halla en los límites del poder del conocimiento humano, como revelan las soluciones antagónicas, en las cuales hay por ambas partes pensadores profundos. Se trata, por tanto, de un problema que escapa a una solución sencilla y absolutamente segura por parte de nuestro limitado pensamiento. Esta posición puede justificarse de un modo todavía más profundo. Como seres de voluntad y acción estamos sujetos a la antítesis del yo y el no yo, del sujeto y el objeto; por eso no nos es posible superar teóricamente este dualismo, o sea, resolver de un modo definitivo el problema del sujeto y el objeto. Debemos resignarnos y considerar como la última palabra de la sabiduría la frase de Lotze, cuando habla de un «abrirse la realidad, como una flor, en nuestro espíritu».

3. Soluciones teológicas

a) La solución monista y pantefista

En la resolución del problema del sujeto y el objeto cabe remontarse al último principio de la realidad, lo absoluto, y tratar de resolver el problema partiendo de él. Según se conciba lo absoluto como inmanente o como trascendente al mundo, se llega a una solución monista y pantefista o a una solución dualista y tefista.

Mientras el idealismo borra en cierto modo uno de los dos miembros de la relación del conocimiento, negándole el carácter de real, y el realismo deja a ambos coexistir, el monismo trata de absorberlos todos en una última unidad. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, la conciencia y las cosas, sólo aparentemente son una dualidad; en realidad son una *unidad*. Son los dos aspectos de una misma realidad. Lo que se presenta a la mirada empírica como una dualidad es para el conocimiento metafísico, que llega a la esencia, una unidad.

Donde encontramos desarrollada más claramente esta posición es en Spinoza. En el centro de su sistema está la idea de la sustancia. Esta tiene dos atributos: el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Esta representa el mundo material, aquél el mundo ideal o de la conciencia. Cada atributo tiene a su vez infinitos modos. Como ambos atributos son una misma cosa en la sustancia universal, pues que sólo representan dos aspectos de la misma, por decirlo así, el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser tienen que concordar plena y necesariamente. Spinoza expresa esta consecuencia con esta frase: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* «El orden y enlace de las ideas es el mismo que el orden y enlace de las cosas.»

En forma algo distinta encontramos esta solución monista y panteísta del problema del conocimiento en Schelling. Su filosofía de la identidad define lo absoluto como la unidad de la Naturaleza y el Espíritu, del objeto y el sujeto. Mientras Spinoza aún reconocía a los atributos cierta independencia, considerándolos como dos reinos que tienen un sustantáculo común, para Schelling constituyen en el fondo un solo reino. Según la situación del contemplador, uno y el mismo ser se presenta ya como objeto, ya como sujeto. La unidad del sujeto y el objeto es concebida de un modo más riguroso aún que en Spinoza. Con ello queda dada sin más la solución del problema del conocimiento. Si el sujeto y el objeto son completamente idénticos, ya no existe el problema del sujeto y el objeto. La teoría del conocimiento resulta, pues, completamente absorbida por la metafísica. Pero esto significa renunciar a una solución científica del problema del conocimiento. Pues las especulaciones de Schelling sobre lo absoluto no pueden pretender en modo alguno un carácter científico, por agudas y profundas que sean.

b) *La solución dualista y teísta*

Según la concepción dualista y teísta del universo, el dualismo empírico del sujeto y el objeto tiene por base un dualismo metafísico. Esta concepción del universo mantiene la diversidad metafísica esencial del pensamiento y el ser, la conciencia y la realidad. Esta dualidad no es para ella, sin embargo, algo definitivo. El sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, van a parar finalmente a un último principio común. Éste reside en la Divinidad, que es la fuente común de la idealidad y la realidad, del pensamiento y el ser. Como causa creadora del universo,

Dios ha coordinado de tal suerte el reino ideal y el real, que ambos concuerdan y existe una armonía entre el pensamiento y el ser. La solución del problema del conocimiento está, pues, en la idea de la Divinidad como origen común del sujeto y el objeto, del orden del pensamiento y del orden del ser.

Esta es la posición del teísmo cristiano. Conatos más o menos fuertes de ella se encuentran ya en la antigüedad en Platón y Aristóteles. También existe en Plotino, al menos en sustancia, aunque aparezca modificada por la teoría de la emanación. Pero donde alcanzó su verdadera fundamentación y desenvolvimiento fue en la Edad Media. San Agustín y Santo Tomás de Aquino se presentan como sus principales representantes. Mas también ha encontrado importantes defensores en la Edad Moderna. El fundador de la filosofía moderna, Descartes, se halla en el terreno del teísmo cristiano. Lo mismo debe decirse de Leibnitz. Éste resuelve el problema de la conexión de las cosas, como es sabido, mediante la idea de la armonía preestablecida. El universo se compone, según él, de infinitas mónadas, que representan mundos completamente cerrados. Una acción recíproca no es posible, por consiguiente, entre ellas. La conexión y el orden del universo descansan en una armonía establecida originariamente por Dios. En ella descansa también la concordancia del pensamiento y el ser, del sujeto y el objeto.

Es claro que esta metafísica teísta no puede considerarse como base, sino sólo como coronación y cierre de la teoría del conocimiento. Cuando se ha resuelto el problema del conocimiento en el sentido del realismo, se está autorizado y también impulsado a dar a la teoría del conocimiento una conclusión metafísica. Lo que no está permitido es proceder a la inversa y utilizar la metafísica

sica teísta como supuesto y base para la resolución del problema del conocimiento. Cuando se hace esto, el método entero viene a parar a una *petitio principii*, a una confusión del fundamento de la prueba con el objetivo de ésta.

IV

LAS ESPECIES DEL CONOCIMIENTO

1. *El problema de la intuición y su historia*

Conocer significa aprehender espiritualmente un objeto. Esta aprehensión no es por lo regular un acto simple, sino que consta de una pluralidad de actos. La conciencia cognoscente necesita dar vueltas, por decirlo así, en torno a su objeto, para aprehenderlo realmente. Pone su objeto en relación con otros, lo compara con otros, saca conclusiones, etcétera. Así hace el especialista, cuando quiere definir su objeto desde todos los puntos de vista; así hace también el metafísico, cuando quiere conocer, por ejemplo, la esencia del alma. La conciencia cognoscente se sirve en ambos casos de las más diversas operaciones intelectuales. Se trata siempre de un conocimiento mediato, *discursivo*. Esta última expresión es singularmente exacta, porque la conciencia cognoscente se mueve, en efecto, de aquí para allá.

Ahora bien, cabe preguntar si hay un conocimiento inmediato además del mediato, un conocimiento intuitivo además del discursivo. El conocimiento intuitivo consiste, como dice su nombre, en conocer viendo. Su peculiar índole consiste en que en él se aprehende inmediatamente el objeto, como ocurre sobre todo en la visión. Nadie podrá negar que haya un conocimiento semejante. Aprehendemos inmediatamente, en efecto, todo lo dado en la experiencia

eterna o interna. Inmediatamente percibimos el rojo o el verde que vemos, el dolor o la alegría que experimentamos. Mas cuando se habla de la intuición no se piensa en esta intuición sensible, sino en una intuición no sensible, *espiritual*. Tampoco ésta puede negarse. Cuando, por ejemplo, comparamos el rojo y el verde y pronunciamos el juicio: «el rojo y el verde son distintos», este juicio descansa patentemente en una intuición espiritual inmediata. En una intuición semejante descansan también aquellos juicios que tenemos ante nosotros en las leyes lógicas del pensamiento. El principio de contradicción del pensamiento. El principio de contradicción, por ejemplo, afirma que entre el ser y el no ser existe la relación de la mutua exclusión, relación que intuimos igualmente de un modo espiritual. En el punto inicial y en el punto final de nuestro conocimiento se halla, pues, una aprehensión intuitiva. Aprehendemos de un modo inmediato, intuitivo, tanto lo inmediatamente dado, de que parte nuestro conocimiento, como los últimos principios, que constituyen las bases del mismo.

Como queda dicho, suele aplicarse la denominación de «intuición» y de «conocimiento intuitivo» tan sólo a la intuición espiritual. Pero aún debemos hacer otra restricción. Tampoco debemos llamar intuición, en sentido riguroso, a la aprehensión inmediata de la relación entre dos contenidos sensibles o intelectuales a que acabamos de referirnos. Caso de que queramos conservar la palabra, deberemos hablar de una intuición *formal*. Esencialmente distinta de ésta es la intuición *material*, en la cual no se trata de una mera aprehensión de relaciones, sino del conocimiento de una realidad «material», de un objeto o un hecho suprasensible. Esta intuición material es la que

llamamos intuición en sentido propio y riguroso.

Esta intuición material puede ser de diversa índole. Su diversidad está fundada en lo más hondo de la *estructura psíquica del hombre*. El ser espiritual del hombre presenta tres fuerzas fundamentales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Advirtamos expresamente que con esto no se significan en modo alguno tres facultades del alma independientes, sino tan sólo tres diversas tendencias o direcciones de la vida psíquica humana. Conforme a esto debemos distinguir una intuición *racional*, otra *emocional* y otra *volitiva*. El órgano cognoscente es, en la primera, la razón; en la segunda, el sentimiento; en la tercera, la voluntad. En los tres casos hay una aprehensión inmediata de un objeto, y esto es justamente lo que pretende expresarse con la palabra «intuición». Si se tiene esto presente, no se experimentará ninguna dificultad ante la expresión de «intuición volitiva», que suena a paradójica en un principio.

A la misma división llegamos, si partimos de la *estructura del objeto*. Todo objeto presenta tres aspectos o elementos: esencia, existencia y valor. Por consiguiente, podemos hablar de una *intuición de la esencia*, una *intuición de la existencia* y una *intuición del valor*. La primera coincide con la racional, la segunda con la volitiva, la tercera con la emocional.

Para dar a nuestras consideraciones abstractas y esquemáticas un contenido más concreto, hagamos pasar a grandes rasgos ante los ojos de nuestro espíritu la *historia del problema de la intuición*. Platón es el primero que habla de una intuición espiritual, de una intuición en sentido estricto. Según él, las Ideas son percibidas inmediatamente, intuitivas espiritualmente por la razón. Se trata de una intuición material, pues lo

que vemos son determinados contenidos espirituales, realidades «materiales». Esta intuición debe caracterizarse, además, como una intuición estrictamente racional. Pues es una función del intelecto, representa una actividad rigurosamente teórica, intelectual.

En Plotino, el renovador del platonismo, la intuición del *Nus* reemplaza a la intuición de las Ideas, como ya hemos visto. Esta intuición del *Nus* es una actividad puramente intelectual, como la intuición platónica de las Ideas. Pero Plotino conoce, además de la intuición del *Nus*, una intuición inmediata del principio supremo de la realidad, de lo Uno. En su tratado «De la contemplación», que se encuentra en las *Enéadas*, pinta Plotino con palabras entusiastas la sublime contemplación de lo Divino. Esta misma pintura revela que la contemplación de Dios no es en Plotino algo puramente racional, sino que está fuertemente empapada de elementos emocionales. Es una contemplación mística, en que no sólo tiene parte el intelecto, sino también las fuerzas efectivas del hombre.

Cosa análoga pasa con San Agustín, que justamente en la teoría del conocimiento está influido fuertemente por Plotino. Para el padre de la Iglesia, el *Nus* coincide con el Dios personal del cristianismo, como ya se ha indicado. El *κόσμος νοητός*, el *mundus intelligibilis*, se convierte de este modo en el contenido del pensamiento divino. Visto en esta perspectiva, Dios se presenta al «platónico cristiano» como *veritas aeterna et incommutabilis*, que encierra en su seno todas las cosas *incommutabiliter vera*. En consecuencia, San Agustín habla de una visión de lo inteligible en la verdad inmutable o incluso de una visión de esta misma verdad. También para él se trata de una intuición puramente racional. Pero, como Plotino, también él cono-

ce un grado superior de visión divina: en la experiencia religiosa, en las vivencias religiosas, entramos en contacto inmediato con Dios, le vemos de un modo inmediato, místico. Esta visión mística de Dios se presenta en San Agustín —que en este punto se halla influido también por la Biblia— como un proceso en el fondo emocional, de un modo más fuerte aún que en Plotino, el cual todavía está demasiado en poder del intelectualismo griego.

El pensamiento de una visión mística de Dios pasó de las obras de San Agustín a la *mística* de la Edad Media. Ésta se presenta como la adversaria de la escolástica intelectualista. Mientras ésta sólo admite un conocimiento discursivo racional, la mística defiende el derecho de la intuición, en especial de la intuición religiosa. «El método frío, abstracto e impersonal de la silogística, con sus rígidas formas, reglas y argumentos, no es para la mística el ideal o el medio único y exclusivo de alcanzar la verdad. La mística ve una fuente de verdad tan segura, si no superior, en las vivencias y experiencias subjetivas, en la intuición subjetiva, en el *videre, sentire y experiri* espiritual, y en los sentimientos y deseos —en ocasiones extraordinariamente intensos— que acompañan a las vivencias e intuiciones íntimas». (*Ueberweg-Baumgarten*, «Tratado de Historia de la Filosofía», 10ª ed., 1915, 328.)

Ambas concepciones se hacen frente en la alta escolástica. La contienda entre el agustinismo y el aristotelismo, que domina el siglo XIII, no es en el fondo otra cosa que una contienda en torno a los derechos de la intuición, en especial de la intuición religiosa. Los partidarios del agustinismo, con San Buenaventura a la cabeza, tienen enfrente a los defensores del aristotelismo, con Santo Tomás de Aquino como jefe. Aquéllos proclaman una visión inmediata, mis-

tica, de Dios; éstos sólo admiten un conocimiento mediato, *discursivo*, racional, del mismo. Según aquéllos, Dios puede ser experimentado y vivido inmediatamente, puede ser visto espiritualmente; según éstos, necesita ser demostrado.

Si pasamos a la Edad Moderna, el *cogito ergo sum*, de Descartes, significa el reconocimiento de la intuición como un medio autónomo de conocimiento. El principio cartesiano no encierra, en efecto, una inferencia sino una autointuición inmediata. En nuestros actos de pensamiento nos vivimos inmediatamente como reales, como existentes. Este es su sentido. Hay, pues, aquí una intuición material, que se refiere a un hecho metafísico.

El reconocimiento de la intuición como una fuente autónoma de conocimiento se encuentra también en Pascal, que con su afirmación: *le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*, pone al lado del conocimiento por el intelecto un conocimiento por el corazón, al lado del conocimiento racional un conocimiento emocional. Se encuentra asimismo en Malebranche, cuya tesis epistemológica fundamental: *nous voyons toutes choses en Dieu*, hemos mencionado anteriormente. En Spinoza y en Leibnitz, por el contrario, la intuición no representa ningún papel notable en la teoría del conocimiento. Lo mismo pasa en Kant. Él sólo conoce *una* experiencia, que consiste en la elaboración conceptual del material empírico. Otra especie de experiencia, en el sentido de una aprehensión inmediata del objeto, de una intuición espiritual, no es conocida de él. Lo mismo que para el intelectualismo medieval y el racionalismo moderno, también para Kant hay sólo un conocimiento discursivo-racional.

Concepciones muy distintas son las que encontramos en *la filosofía inglesa* anterior a Kant. Su repre-

sentante más ilustre, David Hume, tiene la convicción de que nuestra razón no puede conocer que hay cosas, ni tampoco cuál es su esencia. Todo lo que rebasa el contenido de nuestra conciencia escapa, según él, al conocimiento racional. Se ha llamado a Hume muchas veces escéptico, a consecuencia de esto. Pero el escepticismo de Hume se refiere exclusivamente al conocimiento teórico-racional. Según Hume, el centro de gravedad del ser humano no reside en el lado teórico, sino en el práctico. Conforme a esto, Hume pone al lado del órgano del conocimiento teórico y racional otro órgano práctico e irracional. Es el que denomina «fe» (*belief*), y entiende por tal una aprehensión y asentimiento intuitivos y emotivos. «La fe —advierde— es mucho más propiamente un acto de la parte afectiva de nuestra naturaleza que de su parte pensante.» Gracias a esta fe, que radica en un instinto psíquico, alcanzamos, según Hume, la certeza de la realidad del mundo exterior, que resulta un problema insoluble para la razón teórica.

Así como Hume sostiene que conocemos de un modo inmediato la realidad, otros filósofos ingleses del siglo XVIII admiten un conocimiento intuitivo en el terreno de los valores. El principal representante de esta doctrina es un discípulo de Shaftesbury, Hutcheson. Según su teoría, aprehendemos inmediata, emotivamente, tanto los valores de lo bello como los de lo bueno. El órgano cognoscitivo es en el primer caso el «sentido estético», en el segundo el «sentido moral». Hutcheson se esfuerza por introducir en la ética el concepto del *moral sense*. Nuestros juicios de valor éticos no descansan en la reflexión —en *seña*—, sino en la intuición. El valor o el no-valor ético de una acción no se conoce aplicando a la acción una unidad de medida general, una norma ética suprema, y

mediéndola con ella, sino de un modo inmediato, intuitivo. Así como nuestro sentido visual percibe inmediatamente los colores, el sentido moral percibe las cualidades valiosas de una acción o de una intención.

Si pasamos al siglo XIX, encontramos que la intuición representa un importante papel en el idealismo alemán. Mientras Kant sólo había reconocido una intuición sensible, rechazando expresamente, por el contrario, una intuición no sensible, intelectual, su sucesor Fichte es de otra opinión. Según él, hay una intuición espiritual, intelectual. Es el órgano mediante el cual el yo absoluto se conoce a sí mismo y conoce sus acciones. En Fichte se trata, pues, de una intuición metafísico-racional. Lo mismo pasa en Schelling. Su filosofía de la identidad define lo absoluto como la unidad de la Naturaleza y el Espíritu. Este absoluto es aprehendido por nosotros mediante una intuición intelectual. No otra cosa enseña Schopenhauer. Éste empieza coincidiendo con Kant en la doctrina de que nuestro entendimiento, nuestro conocimiento discursivo-racional, está encerrado en los límites del mundo fenoménico. Si no hubiese otro medio de conocimiento, la esencia de las cosas permanecería eternamente oculta para nosotros. Pero hay otra especie de conocimiento, y en esto se aleja Schopenhauer de Kant. Es la intuición espiritual. Mediante ella aprehendemos la esencia de las cosas y encontramos la clave de la metafísica.

Un conocimiento intuitivo en el terreno religioso es enseñado en el siglo XIX, sobre todo, por Fries y Schleiermacher. El primero distingue tres fuentes de conocimiento: el saber, la fe y el presentimiento. «Sabemos de los fenómenos, creemos en la verdadera esencia de las cosas, presentimos ésta en aquéllos.» Fries define el presentimiento como «un conocimiento por puro sentimiento».

Por su medio aprehendemos en lo temporal o eterno, en lo terrenal lo divino. El presentimiento es, según esto, el órgano del conocimiento religioso. Schleiermacher piensa de un modo análogo. Frente al racionalismo y al moralismo insiste en que la religión no es saber ni hacer. No tiene su sede ni en el intelecto, ni en la voluntad, sino en el sentimiento. Consiste por esencia en una aprehensión emotiva, intuitiva, de la unidad y del principio del universo. La religión, declara Schleiermacher en sus muy leídos *Discursos sobre la religión*, es «un sentimiento y una intuición del universo».

Fijemos aún brevemente la vista en la posición de la filosofía contemporánea frente al problema de la intuición. El neokantismo toma una actitud de ruda repulsión. Esto debe decirse muy especialmente de la *escuela de Marburgo*. Su fundador Hermann Cohen se vuelve con innegable animosidad contra los «predicadores de la intuición». Esta es, según él, una ilusión y por ende la viva contradicción del pensamiento científico. Por eso no puede tomarse nunca en consideración como medio metódico de conocimiento. Hay que mantener por el contrario la exigencia de: «un método para un conocimiento». O en otras palabras: sólo hay un conocimiento racional discursivo y un método racional deductivo fundado en él. Esta es también la posición de la *escuela de Baden*, aunque no se exprese de un modo tan crudo. Tampoco para ella puede considerarse la intuición como medio legítimo de conocimiento. También ella se opone al intuicionismo, rechazándolo en todas sus formas, como muestra especialmente el libro de Rickert sobre «la filosofía de la vida».

La actitud del realismo crítico frente a la intuición es también predominantemente negativa. Así declara, por ejemplo, José Geyser: «Respecto

de la intuición como fuente de conocimiento, debo hacer las mayores reservas; pues este concepto es sumamente equívoco y los que le tienen siempre en la boca y ven en la intuición la verdadera fuente de luz y conocimiento de nuestro espíritu no lo definen clara y distintamente. Tal como yo concibo nuestro conocimiento humano, los únicos objetos que podemos aprehender en su ser objetivo por intuición, esto es, por una percepción inmediata, consisten en las realidades individuales de nuestra percepción externa e interna y en las formas (o esencias), las relaciones esenciales y los demás objetos singulares y generales análogos, claramente intuíbles en aquellas realidades por medio de una serie de determinados actos de pensamiento. No admito como fuente de conocimiento una intuición de objetos metafísicos, por ejemplo, de Dios y la sustancia psíquica, o de objetos éticos, estéticos, religiosos y otros análogos, en lugar de inferirlos de los conceptos y juicios obtenidos a base de las distintas realidades conocidas intuitivamente.» Geyser sólo admite, según esto, una intuición racional, que es además principalmente de naturaleza formal. Otros representantes del realismo crítico hacen a la intuición mayores concesiones. Así ante todo Augusto Messer. Este reconoce la intuición principalmente en el terreno de los valores. Según él aprehendemos de un modo inmediato, intuitivo, no solamente los valores estéticos, sino también los éticos. La intuición es el único órgano de su conocimiento. También en el terreno metafísico hay, según Messer, un conocimiento intuitivo. Vivimos e intuimos inmediatamente, en especial, la existencia de nuestro yo y la de nuestra libertad. Tenemos una suerte de saber inmediato de nuestro yo espiritual y de la naturaleza de sus actos, y fundándonos en este saber atribuimos a nuestro yo una libertad

indeterminista.» La posición de Juan Volkelt frente a la intuición es aún más positiva. Volkelt entiende por intuición o certeza intuitiva la vivencia inmediata de algo inexperimentable, la certidumbre inmediata de algo transsubjetivo o trascendente a la conciencia. Los objetos que nos son conocidos por el camino de la certeza intuitiva son, ante todo, el propio yo, el mundo exterior y las demás personas. Además aprehendemos intuitivamente los valores. Hay intuición estética, ética y religiosa. Volkelt subraya que la certeza intuitiva es esencialmente distinta, tanto de la autocerteza inmediata de la conciencia, como de la necesidad lógica del pensamiento. Representa «una modalidad de la certeza, absolutamente peculiar, irreducible, primitiva». Tiene de común con la autocerteza de la conciencia la inmediatez; con la necesidad lógica del pensamiento, la validez transsubjetiva. «La certeza intuitiva es una fe que se siente identificada con la cosa. En honor a esta garantía objetiva, debe emparejarse la certeza intuitiva con la necesidad lógica, con derechos hasta cierto punto iguales.»

Un intuicionismo expreso se encuentra hoy en Bergson, *Dilthey* y la *fenomenología*. Según Bergson, el intelecto es incapaz de penetrar en la esencia de las cosas. Sólo puede aprehender la forma matemático-mecánica de la realidad, no su núcleo y contenido íntimo. Sólo la intuición puede aprehender éste. La intuición es el «instinto desinteresado y consciente de sí mismo». Mediante la intuición asimamos la realidad por dentro, penetramos en el interior de la vida. Mediante ella entramos en contacto, por decirlo así, con el núcleo y el centro de todas las cosas y «respiramos algo de este océano de la vida». La intuición es así la clave de la metafísica.

La intuición se presenta en Dilthey, lo mismo que en Bergson, como

algo absolutamente irracional, como un entrar en contacto con la realidad de un modo emotivo y volitivo. Como ya hemos visto, nuestra concepción de la realidad del mundo exterior descansa, según Dilthey, en una experiencia inmediata de nuestra voluntad. En la misma forma inmediata e irracional aprehendemos la existencia de nuestros prójimos. La intuición representa además un gran papel, según Dilthey, en la esfera histórica. Las totalidades psíquicas como las que se nos presentan en las personalidades históricas sólo pueden ser comprendidas por nosotros, en su opinión, emotivamente; sólo pueden ser conocidas intuitivamente. La intuición es, por ende, el verdadero órgano de conocimiento del historiador.

La intuición tiene en la *fenomenología* un sentido muy distinto del que tiene en Bergson y Dilthey. El objeto de la intuición inmediata no es ya la realidad como tal, no es la existencia, sino justamente la esencia. El factor existencial, la *existentia*, es eliminado, «puesto entre paréntesis», por el fenomenólogo. La mirada de éste se dirige al modo de ser, a la esencia, al *eidos* de las cosas. El fenomenólogo cree aprehenderlo en una intuición esencial inmediata. Husserl trata de aclarar con ejemplos cómo debe concebirse ésta. «Cuando nos representamos intuitivamente con plena claridad lo que quiere decir "color", lo presente es una esencia, y cuando nos representamos igualmente en una *para* intuición, pasando la vista acaso de percepción en percepción, lo que es la percepción, la percepción en sí misma, hemos aprehendido intuitivamente la esencia "percepción". La intuición, la conciencia intuitiva, llega hasta donde llegue la posibilidad de la ideación o intuición esencial correspondiente.»

Mientras Husserl sólo conoce una intuición racional, la que él llama

intuición esencial, Scheler admite además una intuición emocional y ve en ella el órgano del conocimiento de los valores. Estos se hallan, según él, completamente vedados al intelecto. El intelecto es tan ciego para ellos como el oído para los colores. Los valores son aprehendidos inmediatamente por nuestro espíritu, de un modo análogo a como los colores lo son por nuestros ojos. Scheler caracteriza este modo de conocer como un «sentir intencional». En él vislumbramos, por decirlo así, los valores. Lo mismo sucede en la esfera religiosa. También Dios es, según Scheler, conocido intuitivamente. Por el camino metafísico-racional llegamos a un principio absoluto del universo, pero nunca a un Dios en el sentido de la religión. La nota de la personalidad es, en efecto, de una importancia esencial para la idea religiosa de Dios. Pero sólo hay un medio de poder conocer a una persona: que ella se nos revele. La experiencia religiosa es lo que responde en el sujeto humano a esta autorevelación de Dios. De este modo, el Dios de la religión sólo se hace presente, según Scheler, en la experiencia religiosa, en una vivencia e intuición inmediatas.

2. Razón y sinrazón del intuicionismo

El admitir o rechazar un conocimiento intuitivo junto al discursivo-racional, depende ante todo de como se piense sobre la esencia del hombre. Quien vea en el hombre exclusiva o preponderantemente un ser teórico, cuya principal función es el pensamiento, sólo admitirá un conocimiento racional. Quien, por el contrario, ponga el centro de gravedad del ser humano en el lado emocional y volitivo, propenderá de antemano a reconocer en el hombre, junto a la forma discursiva-racional

del conocimiento, otras clases de aprehensión de objetos. Estará convencido de que a la multitud de aspectos de la realidad corresponde una pluralidad de funciones cognitivas.

La primera concepción representa evidentemente un exclusivismo. Procede las más de las veces de una actitud alejada del mundo y de la vida, como la que suele encontrarse justamente entre los filósofos. El filósofo, cuya función propia en la vida es conocer, concluye con demasiada facilidad «juzgando por sí mismo a los demás» —como se suele decir— y concibiendo al hombre en general como un ser predominantemente cognoscitivo. Quien está, por el contrario, en contacto con las realidades concretas de la vida, se convence pronto de que el verdadero centro de gravedad del ser humano no reside en las fuerzas intelectuales, sino en las emocionales y volitivas. Ve que el intelecto humano se halla incluído, de un cabo a otro, en la totalidad de las fuerzas del espíritu humano y que por tanto necesita y depende múltiplemente de ellas en su función. No es el intelecto, sino las fuerzas emotivas y volitivas del hombre las que le parecen las dominantes en ese juego de fuerzas que llamamos la vida.

Entre los filósofos modernos es Dilthey quien principalmente ha llamado la atención sobre este hecho. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* ataca con energía este racionalismo e intelectualismo según el cual «en las venas del sujeto cognoscente no corre verdadera sangre, sino el humor enrarecido de la razón, considerada como mera actividad intelectual». «La ocupación histórica y filosófica con el hombre entero me ha conducido —declara— a tomar a éste en la variedad de sus fuerzas, a tomar a este ser que quiere, siente y representa también por base en la explicación del conocimiento y de

sus conceptos.» (Prólogo.) De este modo llega a poner al lado del conocimiento discursivo-racional otro intuitivo-irracional.

Pero el reconocimiento de la intuición, ¿no significa el fin de todo conocimiento científico? ¿No significa abandonar la *validez universal* y la *demostrabilidad*, que constituyen el alma de todo conocimiento científico?

Frente a esta objeción debemos hacer una distinción. Es la distinción entre la actividad teórica y la actividad práctica. En la esfera *teórica*, la intuición no puede pretender ser un medio de conocimiento autónomo, con los mismos derechos que el conocimiento racional-discursivo. La razón tiene en este terreno la última palabra. Toda intuición ha de legitimarse ante el tribunal de la razón. Cuando los adversarios del intuicionismo exigen esto, están en su perfecto derecho. Pero la cosa es distinta en la esfera *práctica*. La intuición tiene en ésta una significación autónoma. Como seres que sentimos y queremos, la intuición es para nosotros el verdadero órgano de conocimiento. En tanto el intuicionismo no enseña otra cosa que ésta, la razón está de su parte.

De lo dicho resulta que debemos rechazar la intuición *metafísica* en el sentido de Bergson. No porque no haya una intuición metafísica. La historia de la metafísica prueba a cada paso lo contrario. Revela, en efecto, que todos los grandes sistemas metafísicos radican en último término en ciertas intuiciones. No se puede dudar, por tanto, del hecho psicológico de una intuición metafísica. Pero la cuestión del valor lógico de la intuición es algo muy distinto. Y a este respecto debemos sostener, como consecuencia de lo dicho, que la intuición no puede ser nunca la base última de la validez de ningún juicio en la esfera teórica ni, por ende, en la metafísica. La

última instancia en esta esfera es la razón y toda intuición ha de someterse a su examen.

Como consecuencia de las afirmaciones anteriores debemos negar también la adhesión a la *intuición esencial* de Husserl. Prescindiendo de que esta intuición no es un acto tan absolutamente simple y autónomo como Husserl pretende, sino que consta de una pluralidad de actos de pensamiento, según ha demostrado principalmente la crítica de Volkelt y Geyser, tampoco puede pretender ser nunca última instancia. Pues cuando hacemos teoría del conocimiento, ejercitamos una actividad teórica, como ya dice el mismo nombre, y por tanto, debemos dejar a la razón la última palabra. Significaría el fin de toda filosofía científica que alguien quisiera justificar, por ejemplo, el principio de causalidad —según el cual todo proceso tiene una causa— declarando: «entre los conceptos de proceso y de causa existe una conexión esencial que yo intuyo inmediatamente». Habría que oponer a un filósofo semejante el hecho de que casi ninguno de los demás filósofos logra intuir esta conexión. El reconocimiento de esta intuición esencial privaría a la filosofía de su validez universal y por tanto de su carácter racional y científico. Tampoco es por esto admisible justificar las leyes supremas del pensamiento acudiendo a su «inmediata evidencia». Volveremos posteriormente con más detalle sobre este punto.

Posición muy distinta debemos tomar frente a la *intuición existencial* de Dilthey. Esta no radica en la esfera teórica, sino en la práctica. Como seres de voluntad y acción entramos en contacto con la realidad, vivimos la realidad en las resistencias que nos opone. La inmediata e incommovible certeza que acompaña a nuestra convicción de la existencia del mundo exterior habla, en efecto, de que esta convicción descansa en

una experiencia íntima, en una vivencia inmediata. Esta certeza no es explicable desde el punto de vista del realismo crítico. Como conceden los mismos defensores de esta posición, las pruebas de la existencia del mundo exterior no poseen un carácter absolutamente convincente. Luego si nuestra convicción de la existencia de un mundo exterior real descansase en demostraciones e inferencias racionales, no poseería esa certeza inmediata e irresistible que posee efectivamente. Ya Schopenhauer observa una vez que encerraríamos sencillamente en el manicomio a quien quisiera negar la existencia del mundo exterior.

El filósofo Max Frischeisen-Köhler, discípulo de Dilthey, ha tratado de fundamentar la concepción que defendemos en las discusiones muy claras y profundas de su obra *El problema de la realidad*. Según él, estamos inermes frente al problema de la realidad, si sólo admitimos con Kant dos fuentes de conocimiento: la sensación y el pensamiento. De este modo no es posible superar el idealismo. A lo sumo se puede reemplazar la construcción idealista por otra construcción. Pero entonces se está decididamente en desventaja frente al idealismo, desde el punto de vista metódico, puesto que el idealismo da una teoría del conocimiento mucho más sencilla y unitaria, ya que trata de explicar el fenómeno del conocimiento sin la hipótesis de una realidad extraconsciente. Una verdadera solución del problema sólo es posible si se admite además de la sensación y el pensamiento otra fuente de conocimiento: la experiencia interna y la intuición. La importancia de esta fuente resulta clara cuando se considera la historia de la cultura humana. La índole de las grandes obras religiosas, filosóficas y artísticas, prueba que en su generación tuvieron parte otras funciones de la conciencia que la sensación y el pen-

samiento. Estas fuerzas cognoscitivas irracionales constituyen el órgano del conocimiento del mundo exterior. Este es experimentado y vivido inmediatamente por nosotros. Y lo mismo pasa con la existencia de nuestros prójimos. Tampoco «la intimidad extraña de nuestros prójimos es inferida, sino vivida de un modo originario».

Mucho menos discutido que el conocimiento del mundo exterior es el conocimiento de la existencia de nuestro yo. La gran mayoría de los filósofos sustentan la opinión, que Descartes formuló claramente por vez primera. Vivimos y aprehendemos inmediatamente nuestra propia existencia. En nuestro pensamiento y voluntad nos vivimos como seres realmente existentes. No nos es menester ningún raciocinio, nos basta una simple autointuición, para cerciorarnos de nuestra propia existencia. Exactamente observa a este respecto Bergson: «Hay por lo menos una realidad que todos nosotros comprendemos desde dentro, por intuición y no por mero análisis. Es nuestra propia persona en su curso a través del tiempo. Es nuestro yo, que dura. No podemos coexperimentar intelectualmente ninguna otra cosa. Pero es seguro que nos experimentamos a nosotros mismos.» (*Introducción a la Metafísica*, 1912, 5 y s.)

Si pasamos ahora a las esferas del valor, vemos que donde la intuición es menos discutida es en la esfera *estética*. Casi nunca se ha discutido en serio que el valor estético de una imagen, de una obra de arte, de un paisaje, sea aprehendido por nosotros de un modo inmediato, emocional, o sea, que haya una intuición estética. Basta, en efecto, una simple reflexión para verlo así. Si cuando vivimos, por ejemplo, la belleza de un paisaje, intentásemos comunicarla y revelarla mediante operaciones intelectuales a otra persona, que no sintiese la belleza, pronto veríamos

que era un intento emprendido con medios inadecuados. Los valores estéticos no pueden percibirse intelectual ni discursivamente, sino sólo emocional e intuitivamente. Es cierta la sentencia del poeta: «Si no lo sentís, es inútil que lo queráis alcanzar.»

La cosa no es tan sencilla en la esfera *ética*. Cuando valoramos las intenciones y las acciones humanas, adjudicando a un hecho el predicado de «bueno», a otro el predicado de «malo», este juicio de valor tiene lugar, según una concepción muy difundida, por aplicación de una unidad de medida, de una norma moral, a las acciones correspondientes, que son medidas en cierto modo con ella. Nuestros juicios morales de valor descansan, según esto, en un conocimiento discursivo-racional. No cabe negar que hay, en efecto, juicios de valor que tienen lugar de este modo. Pero no son los primeros ni los fundamentales. Estos se basan más bien en una experiencia y aprehensión inmediata, emocional, de los valores. Ello se revela también en el hecho de que no nos es dado hacer accesibles esos valores a otras personas por vía intelectual. Como observa exactamente Messer, «quien al comparar un vividor con una personalidad moralmente pura no vea con íntima convicción, con inmediata evidencia, el más alto valor objetivo de esta última, tampoco podrá comprenderlo mediante pruebas intelectuales.» (*Ética*, 1918, 92.) Y aunque se conceda que el valor moral de determinadas formas de conducta (por ejemplo: la justicia, la templanza, la pureza) puede probarse, al menos hasta cierto grado, mediante una consideración racional de la esencia y del fin del hombre, habrá que conceder, por otra parte, que el íntimo valor, la verdadera cualidad valiosa de sentimientos como la justicia, la templanza y la pureza sólo puede experimentarse y

vivirse inmediatamente, sólo puede conocerse intuitivamente.

Consideramos, en fin, brevemente la esfera del valor *religioso*. También hay en ella una concepción muy difundida que sostiene que el valor objeto de la vida religiosa, el objeto de la religión, sólo puede conocerse por vía discursivo-racional. Pero la historia y la psicología de la religión demuestran, por el contrario, que la vivencia y la intuición también representan un papel sobresaliente en la esfera religiosa. En su obra sobre *La experiencia religiosa como problema filosófico*, observa el psicólogo de la religión *Oesterreich*: «Dondequiera existe una intensa vida religiosa, hallamos la creencia de estar en inmediato contacto de conciencia con Dios. Lo divino deja de ser trascendente, entra en la esfera de lo immanente, es *experimentado, vivido, inmediatamente*» (11). Lo mismo juzga Volkelt en su opúsculo, sumamente valioso. *¿Qué es la religión?*, cuando ve lo peculiar de la vida religiosa en que «intimamos de un modo inmediato, esto es, no por medio del pensamiento, ni del raciocinio, ni de la demostración, con un objeto que se extiende hasta la esfera de lo inexperimentable» (10). «De millones de maneras —advierte— se ha atestiguado el hecho de que existe una certeza intuitiva absolutamente peculiar, allí donde el hombre está inmediatamente cierto de sentirse en unión con lo Infinito, con lo Absoluto, con el principio más profundo de todo ser, con lo eternamente uno» (12 y ss.).

Al exponer la historia del problema de la intuición, hemos visto el importante papel que la teoría del conocimiento intuitivo-místico de Dios ha representado en la historia de la filosofía y de la teología. Desde San Agustín, que sentó la teoría, continuando a Plotino, y la introdujo en la mística cristiana de la Edad

Media, corre una línea casi continua hasta el presente, en que Scheler, en su obra *De lo eterno en el hombre*, considera justamente como el fin de sus esfuerzos en filosofía de la religión «presentar de un modo más claro cada vez ese contacto inmediato del alma con Dios, contacto que San Agustín se esforzaba por rastrear siempre en la experiencia de su gran corazón y expresar en palabras con los medios del pensamiento neoplatónico.» (Prólogo).¹

Los defensores del intelectualismo religioso, que sólo admiten un conocimiento discursivo-racional en la esfera religiosa, como Geyser, Messer y otros, parten de un supuesto falso. Confunden la *religión* con la *metafísica*. En la esfera metafísica sólo hay en último término, como hemos visto, un conocimiento racional. La razón tiene la última palabra. Pero los filósofos aludidos no ven que Dios no es objeto de la metafísica, sino de la religión. La metafísica trata exclusivamente de lo absoluto, del principio del universo. Pero este absoluto de la metafísica es *toto cælo* distinto del Dios de la religión. Aquél es un ser, éste es en primer término un valor. Y como todos los valores, también el valor de Dios nos es dado exclusivamente en la experiencia interna. Dios no llega a nuestra presencia en la actitud metafísico-racional, sino sólo en la experiencia religiosa.

Debemos oponer al intelectualismo religioso el hecho de que la certeza que el hombre religioso posee respecto de Dios es de una *indole completamente distinta* de la que se obtiene mediante complicados razonamientos metafísicos. Si la fe religiosa en Dios reposase en semejantes bases, no poseería esa absoluta invencibilidad que tiene efectivamente en

el hombre religioso. Nadie se ha dejado martirizar hasta hoy por una hipótesis metafísica; pero millones de hombres, dentro y fuera del cristianismo, han derramado la última gota de su sangre por su fe en Dios. Este hecho habla un lenguaje claro para todo el que no tenga prevenciones.

V

EL CRITERIO DE LA VERDAD

1. El concepto de la verdad

Fáltanos por investigar una última cuestión: la del criterio de la verdad. No es bastante que nuestros juicios sean verdaderos; necesitamos la certeza de que lo son. ¿Qué nos presta es certeza? ¿En qué conocemos que un juicio es verdadero o falso? Esta es la cuestión del criterio de la verdad. Antes de poder responderla necesitamos tener un concepto claro de la verdad.

Hemos hablado ya con frecuencia de este concepto. En la descripción del fenómeno del conocimiento consiste en la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto. Designamos esta concepción como el concepto *trascendente* de la verdad. Pero frente a éste hay otro que podemos designar como concepto *inmanente* de la verdad. Según éste, la esencia de la verdad no radica en la relación del contenido del pensamiento con algo que se halla frente a nuestro pensamiento, algo trascendente al pensamiento, sino con algo que reside dentro del pensamiento mismo. La verdad es la concordancia del pensamiento consigo mismo. Un juicio es verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y a las normas del pensamiento. La verdad significa, según esto, algo puramente formal; coincide con la corrección lógica.

La decisión sobre cuál de ambos

¹ Más detalles sobre este punto, en mi obra *San Agustín y su significación en la actualidad*. Stuttgart, 1924.

conceptos de la verdad sea el justo, se halla implícita en la posición que hemos tomado en la discusión entre el idealismo y el realismo. Creemos deber decidir esta discusión a favor del realismo. Esto significa rechazar el concepto inmanente de la verdad; pues este concepto puede caracterizarse igualmente como concepto *idealista* de la verdad. Este concepto sólo tiene sentido en el terreno del idealismo. Pues sólo si no hay objetos extraconscientes reales tiene sentido concebir la verdad de puro modo inmanente. Esta concepción es entonces necesaria. Pues si no hay objetos independientes del pensamiento, sino que todo ser se halla dentro de la esfera de éste, la verdad sólo puede residir en la concordancia mutua de los contenidos de aquél, en la corrección lógica.

El concepto inmanente de la verdad puede conciliarse también con aquella posición epistemológica que Eduardo de Hartmann llama el «idealismo inconsecuente» y que nosotros hemos estudiado bajo el nombre de fenomenalismo. Según éste hay objetos independientes del pensamiento, cosas en sí. Pero son completamente incognoscibles. Por eso no tiene sentido, desde este punto de vista, considerar la verdad como la concordancia del pensamiento con los objetos; sobre esta concordancia nada podemos decir, porque no conocemos los objetos. La verdad del conocimiento sólo puede consistir, por ende, en la producción correcta —conforme a las leyes— del objeto, esto es, en que el pensamiento concuerde con sus propias leyes.

Como hemos visto, esta posición, defendida por Kant, no puede sostenerse. El dilema es: o se borran las cosas en sí y se estatuye un riguroso idealismo, como ha hecho el neokantismo, desarrollando las ideas kantianas, o se reconocen objetos reales, independientes de la conciencia, como ha hecho el mismo Kant. Pero

en este caso es imposible prescindir de la relación con los objetos en los conceptos del conocimiento y de la verdad. También en Kant representan los objetos un papel importante en la explicación genética del conocimiento. Ellos son la causa de las sensaciones, que se producen porque las cosas en sí afectan nuestra conciencia. Ciertamente que las sensaciones carecen, según Kant, de todo orden y determinación. Pero como ya vimos anteriormente, el hecho de que apliquemos a las sensaciones ya ésta, ya aquélla forma de la intuición o del pensamiento, hace menester que supongamos un fundamento objetivo del mismo en el material de las sensaciones. Aunque el espacio y el tiempo sólo existan formalmente en nuestra conciencia, debemos admitir que los objetos tienen en sí ciertas propiedades que nos inducen a emplear esas formas de la intuición. Y lo mismo cabe decir de las formas del pensamiento, de las categorías. Aunque la causalidad sea primariamente una forma del pensamiento, necesitamos suponer que tiene un *fundamentum in re*, si queremos explicar el hecho de que determinadas percepciones nos induzcan a emplear justamente esta categoría. Exactamente observa Enrique Maier: «Ya la forma en que los elementos de nuestras representaciones de la realidad aluden a lo transubjetivo nos fuerza a suponer en esta X cierta estructura, ciertas propiedades positivas.» (*Psicología del pensamiento emocional*, 328.)

Pero esta manera de ver, se objetará, ¿no nos hace tornar a aquel concepto del conocimiento que considera éste como una reproducción, una copia del mundo objetivo y que hemos declarado exclusivista e inadmisibles? Esta objeción empero es precipitada. Descansa en este dilema: el conocimiento es o una producción o una reproducción del objeto. Pero esta disyuntiva es incom-

pleta. Con razón advierte Külpe: «Hay que guardarse de la disyuntiva incompleta según la cual el conocimiento es necesariamente o una creación o una copia. Hay un tercer término: una aprehensión de las realidades no dadas, pero que se revela por medio de lo dado.» (*Realización*, I, 238.) Nuestro conocimiento está y estará en relación con los objetos. No hay idealismo que pueda soslayar este punto. Pero esta relación no necesita consistir en una reproducción; basta admitir que entre el contenido del pensamiento y el objeto existe una coordinación, una relación regular. Los contenidos de nuestro pensamiento no son reproducciones, sino más bien «símbolos de las propiedades transsubjetivas», para hablar con Maier (335). Pero, añade, «este conocimiento simbólico-abstracto es capaz de penetrar profundamente en el reino de lo transsubjetivo» (328).

De este modo venimos a confirmar la concepción que la conciencia natural tiene del conocimiento humano y que describimos al principio. Pero esta confirmación significa a la vez una *depuración crítica* de aquella concepción. La idea básica, según la cual el conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto, ha resultado sostenible. Pero con este concepto del conocimiento queda justificado también, en principio, el concepto de la verdad que tiene la conciencia natural. Para ésta es esencial la relación del contenido del pensamiento con el objeto. Esta relación no significa, empero, una reproducción, sino una coordinación regular, y aquí es donde la concepción natural sufre una corrección.

El idealismo representa el intento de suprimir el dualismo del sujeto y el objeto en el problema del conocimiento y de estatuir un *monismo epistemológico*. El idealismo hace este intento, porque cree poder suprimir de este modo todas las difi-

cultades inherentes al problema del conocimiento. Pues éstas le parecen tener su causa más profunda en dicho dualismo. Pero esta interpretación monista del fenómeno del conocimiento violenta la realidad. Se funda, en efecto, en hacer valer una sola de las tres esferas a que toca el fenómeno del conocimiento. Esta esfera es la lógica. El aspecto psicológico y el aspecto ontológico del fenómeno del conocimiento son escamoteados, por decirlo así, en favor del lógico. Por eso pudimos designar esta posición con el nombre de logicismo.

2. El criterio de la verdad

La cuestión del criterio de la verdad está en conexión estrechísima con la cuestión del concepto de la verdad. Esto puede demostrarse fácilmente en el idealismo lógico. La verdad significa, para él, como hemos visto, la concordancia del pensamiento consigo mismo. ¿En qué podemos conocer esta concordancia? La respuesta dice: en la ausencia de contradicción. Nuestro pensamiento concuerda consigo mismo cuando está libre de contradicciones y sólo entonces. El concepto inmanente o idealista trae consigo necesariamente el considerar la *ausencia de contradicción* como criterio de la verdad.

La ausencia de contradicción es, en efecto, un criterio de la verdad; pero no un criterio general, válido para todo el conocimiento, sino un criterio válido solamente para una clase determinada de conocimiento, para una esfera determinada de éste. Resulta palmario cuál es esta esfera: es la esfera de *las ciencias formales o ideales*. Piénsese en la lógica o en la matemática: el pensamiento no se encuentra con objetos reales, sino con objetos mentales, ideales; permanece en cierto modo dentro de su propia esfera. Es válido, por tanto,

el concepto inmanente de la verdad, y por consiguiente, también el criterio de la misma, dado con él. Mi juicio es, en este caso, verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y normas del pensamiento. Y conocemos que es así en la ausencia de contradicción.

Pero este criterio fracasa tan pronto como no se trata de objetos ideales, sino de objetos reales o de objetos de conciencia. Para este caso necesitamos buscar otros criterios de la verdad. Detengámonos ante todo en los datos de la conciencia. Poseemos una certeza inmediata del rojo que vemos o del dolor que sentimos. Aquí tenemos otro criterio de la verdad. Consiste en la *presencia o realidad inmediata* de un objeto. Según esto, son verdaderos todos los juicios que descansan en una presencia o realidad inmediata del objeto pensado. Se habla también de una «evidencia de la percepción interna» (Meinong.) Lo mismo quiere decir Volkelt cuando habla de una «auto-certeza de la conciencia». Esta es para él «un principio de certeza absolutamente último» (*Certeza y verdad*, 69). Caracteriza esta certeza más concretamente como una *certeza preológica*. Esto significa que en esta certeza todavía no tiene parte el trabajo del pensamiento. Volkelt incluye en esta clase de certeza, no sólo la percepción inmediata de determinados contenidos existentes entre ellos. En el círculo de la auto-certeza de la conciencia no sólo entra el juicio «veo un negro y un blanco», sino también el juicio «el negro es distinto del blanco». Esto se funda en que «simultáneamente con estos dos contenidos de la sensación, que llamamos negro y blanco, con arreglo al lenguaje usual, nos es dada su diversidad» (99).

Ahora bien, cabe preguntar si el criterio de la evidencia inmediata es válido, no sólo para los contenidos de la percepción, sino también, para

los contenidos del pensamiento. Esta cuestión equivale a la de si además de la evidencia de la percepción hay una *evidencia del pensamiento conceptual* y si podemos ver en ella un criterio de la verdad.

Muchos filósofos responden desde luego afirmativamente a esta cuestión. Esta afirmación puede tener un doble sentido. Se puede entender por evidencia algo *irracional* y algo *racional*. En el primer caso, la evidencia es sinónima del sentimiento de evidencia, esto es, de una certeza emocional inmediata. Este sentimiento se da en todo conocimiento intuitivo. Representa algo subjetivo y no puede pretender, por tanto, validez universal. La peculiaridad de la certeza intuitiva consiste justamente en que no puede ser probada de un modo lógicamente convincente, universalmente válido, sino que sólo puede ser vivida personalmente. Pero esto no significa en modo alguno renunciar a la objetividad. El juicio: «una personalidad moralmente pura encarna un valor moral más alto que un hombre entregado a bajos goces», expresa un hecho ético objetivo y puede, por ende, pretender la objetividad, aunque no quepa obtener por la fuerza de la lógica su reconocimiento y carezca, por tanto, de validez universal. Hay que distinguir entre la *objetividad* y la *validez universal*. Muchas objeciones contra la intuición y el conocimiento intuitivo descansan justamente en no saber distinguir entre la objetividad y la validez universal del conocimiento.

Todo conocimiento científico posee validez universal. Cabe identificar el conocimiento científico con el conocimiento universalmente válido. Por consiguiente, no puede tomarse en consideración la evidencia en el sentido descrito, como criterio de la verdad, en la esfera teórica y científica. Si alguien quisiera, por ejemplo, justificar las leyes supremas del pensamiento acudiendo al senti-

miento de evidencia que acompaña a la comprensión de estas leyes, y dijese, v. gr.: «estos juicios son verdaderos, porque me siento íntimamente compelido a tenerlos por verdaderos», ello significaría renunciar a la validez universal y, por ende, poner fin a toda filosofía científica.

No obstante, muchos filósofos sostienen que la evidencia es un criterio de la verdad en la esfera teórica. Pero entienden la evidencia en el segundo sentido antes indicado. La evidencia no es para ellos algo emocional, irracional, sino algo intelectual, *racional*. Significa para ellos la visión inmediata de lo dado objetivamente. Esta evidencia se presenta como una evidencia *lógica u objetiva* en contraste con la evidencia *psicológica o subjetiva* anteriormente tratada. Pero esta distinción no conduce al fin buscado. Los filósofos que la hacen no pueden menos de distinguir dentro de la evidencia lógica u objetiva entre evidencia verdadera y falsa, real y aparente, auténtica y apócrifa. Pero esto es abandonar la evidencia como propio y último criterio de la verdad. Pues ahora necesitamos otro criterio que nos diga cuándo y dónde se trata de una evidencia verdadera y auténtica; y cuándo y dónde, de una evidencia meramente aparente y apócrifa.

No es verdadera solución de la dificultad la que ofrece Geyser en su opúsculo «Sobre la verdad y la evidencia». Geyser distingue entre la *evidencia* y la *vivencia de la evidencia* y entiende por la primera el hecho objetivo a que se refiere el juicio. Esta solución parece a primera vista vencer la dificultad. Pues la distinción entre evidencia auténtica y evidencia apócrifa no se referiría entonces a la evidencia misma, sino a la vivencia de la evidencia. Pero no es lícito colocar la evidencia fuera de la conciencia, como lo hace Geyser. Entiéndase por evidencia lo que se quiera, en todo caso no se

puede prescindir en ella de la relación con la conciencia cognoscente, ya se caracterice esta relación —desde el objeto o el hecho— como un ver claramente, ya desde la conciencia, como un intuir o percibir. Como Geyser emplea, pues, la palabra evidencia en un sentido contrario al uso filosófico, sólo escapa aparentemente a la dificultad que existe en este punto.

Sin duda hay también una evidencia en la esfera del pensamiento. Juicios como: «todos los cuerpos son extensos» o «el todo es mayor que la parte» son juicios cuya verdad brilla inmediatamente para nosotros. Pero no puede considerarse la evidencia como la verdadera base de la validez de estos juicios. La evidencia sólo es la forma en que lo lógico se hace sentir en nuestra conciencia. «Lo único que cabe decir es que la pura necesidad objetiva de lo lógico se presenta subjetivamente a nuestra conciencia en la forma de una certeza inmediata. Por eso cuando se trata de fundamentar lógicamente un juicio, no puede responderse a la pregunta de en qué consista el criterio de la rectitud de la fundamentación, diciendo que consiste en la certeza inmediata con que el juicio se impone; sino que hay que decir que consiste sólo en que el fundamento aducido funde el juicio en cuestión de un modo lógicamente convincente». (Volkelt.)

El fundamento lógico de los dos juicios citados no reside en la evidencia, sino en las *leyes lógicas del pensamiento*. Si analizamos el concepto de cuerpo, encontramos en él la nota de la extensión; asimismo encontramos al analizar el concepto de «todo» que éste es necesariamente mayor que su parte. En estos análisis de conceptos dirígenos las leyes lógicas del pensamiento, el principio de identidad y el principio de contradicción. En ellas radica últimamente la verdad de aquellos juicios.

cios. Quien no reconoce aquellos juicios niega indirectamente las leyes lógicas del pensamiento. Estas constituyen, por ende, el último fundamento de la validez de aquellos juicios.

Si preguntamos cuál es el fundamento de las mismas leyes supremas del pensamiento, es evidente que estas leyes tienen que fundarse a sí mismas. Pero esta autofundamentación no reposa a su vez en la evidencia, sino en el carácter de supuestos necesarios de todo pensamiento y conocimiento que tienen esas leyes. En estas leyes se revela la estructura, la esencia del pensamiento. No son otra cosa que formulaciones de las leyes esenciales del pensamiento. Su negación significa, por ende, la anulación del pensamiento mismo. Todo pensamiento y conocimiento es imposible sin ellas. En esto reside su justificación. Es ésta aquella fundamentación que Kant expuso por vez primera, designándola como «deducción trascendental».

Pero hay principios del conocimiento que no pueden reducirse a las leyes lógicas del pensamiento. Tal

es, por ejemplo, el *principio de causalidad*. Como veremos más tarde, no es posible fundamentar este principio por el camino del análisis de los conceptos. Sólo es posible también darle una fundamentación trascendental. Reside ésta en el carácter que el principio de causalidad tiene de supuesto necesario, no de todo conocimiento y pensamiento, pero sí de todo conocimiento científico real, dirigido al ser y al devenir reales. En la esfera del ser y el devenir reales no podemos dar un solo paso de conocimiento, si no partimos del supuesto de que todo cuanto sucede tiene lugar regularmente, está dominado por el principio de causalidad. El fundamento tampoco en este caso reside, pues, en la evidencia, sino en la significación de este principio, destinado a servir de fundamento al conocimiento. En general podemos decir con Switalski: «Lo que garantiza la validez de los principios no es la vivencia matizada de la evidencia, sino la íntima intuición de la fecundidad sistemática de los mismos». (*Problemas del conocimiento*, II, 13.)

SEGUNDA PARTE

TEORÍA ESPECIAL DEL CONOCIMIENTO

1. Su problema

La teoría del conocimiento trata de estudiar la significación objetiva del pensamiento humano, la referencia de éste a sus objetos. La referencia de todo pensamiento a los objetos es el objeto formal de la teoría del conocimiento. Por eso la caracterizamos también como teoría del pensamiento verdadero.

Ahora bien, mientras la teoría general del conocimiento investiga la referencia de nuestro pensamiento a los objetos en general, la teoría especial del conocimiento vuelve a su vista hacia aquellos contenidos del pensamiento, en que esta referencia encuentra su expresión más elemental. Con otras palabras, investiga los conceptos básicos más generales, por cuyo medio tratamos de definir los objetos. Estos conceptos supremos se llaman categorías. La teoría especial del conocimiento es, por ende, esencialmente una teoría de las categorías.

En cuanto teoría de las categorías, la teoría especial del conocimiento se halla en la relación más estrecha con la *metafísica general* u *ontología*. Pues ésta, como teoría del ser, investiga también, naturalmente, los conceptos más generales que se refieren al ser. Pero las categorías son tratadas por la teoría especial del conocimiento y por la metafísica desde distintos puntos de vista. «La teoría de las categorías», observa Volkelt, «está en relación estrechísi-

ma con la metafísica; una y otra investigan los mismos conceptos, pero la manera de plantear el problema es esencialmente distinta en ambas ciencias. La teoría de las categorías fija su vista en el origen lógico de estas formas del pensamiento, investiga cómo brotan estos conceptos de las leyes esenciales del pensamiento en concurrencia con el carácter de lo dado empíricamente. Con esto queda dicho que la teoría de las categorías realiza esta investigación exclusivamente desde el punto de vista de la validez. La discusión del origen lógico de las categorías es a la vez una explicación del carácter de su validez. La metafísica tiene una orientación muy distinta; el punto de vista que le da la norma es el del ser. La metafísica quiere llegar a conocer la estructura esencial del universo, los principios de toda realidad, partiendo de los hechos de experiencia». (*Certeza y verdad*, 565.)

En la exposición de la teoría especial del conocimiento procederemos del modo siguiente. Discutiremos primero la esencia de las categorías, esto es, la cuestión de su validez objetiva. Nos ocuparemos luego de los distintos ensayos hechos para establecer un sistema de categorías. Escogeremos después las dos categorías más importantes, la sustancia y la causalidad, para hacerlas objeto de una discusión especial. Y como conclusión examinaremos brevemente la cuestión de la relación entre la fe y el saber.

2. La esencia de las categorías

Es palmario que la posición epistemológica adoptada en principio resulta decisiva para la concepción de las categorías. Si el conocimiento humano es, como enseña Aristóteles, una reproducción de los objetos; si éstos tienen una forma y una naturaleza propias, entonces los conceptos fundamentales del conocimiento, las categorías, representan propiedades generales de los objetos, cualidades objetivas del ser. Si, por el contrario, el pensamiento produce los objetos, como enseña Kant, las categorías resultan puras determinaciones del pensamiento, formas y funciones *a priori* de la conciencia. Dos concepciones de la esencia de las categorías se hallan, pues, frente a frente: según la una, las categorías son *formas del ser, propiedades de los objetos*; según la otra, son *formas o determinaciones del pensamiento*. Aquella es la concepción realista y objetivista; ésta la idealista y apriorista.

Esta última es defendida hoy por el *neokantismo*, que ha desenvuelto, como hemos visto, el idealismo trascendental de Kant en un riguroso panlogismo. Según él, los objetos son producidos por nuestra conciencia cognoscente, no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia. Los medios principales de que nos servimos para ello son las categorías. Éstas son, por consiguiente, «elementos del pensamiento puro» (Cohen), «funciones lógicas fundamentales» (Natorp). Tenemos aquí, pues, una concepción de las categorías rigurosamente idealista y apriorista. Las categorías no son más que puras determinaciones del pensamiento.

En el terreno de la concepción objetivista de las categorías se hallan hoy la fenomenología, la teoría del objeto y el realismo crítico. El fun-

dador de la fenomenología, Edmund Husserl, distingue en sus «Ideas sobre una fenomenología pura y una investigación fenomenológica» entre las categorías formales o lógicas y las categorías materiales o regionales. Por las primeras entiende «aquellos conceptos mediante los cuales se define la esencia lógica de un objeto en general en el sistema total de los axiomas, o que expresan las propiedades absolutamente necesarias y constitutivas de un objeto como tal» (22). Distintas de éstas son las categorías materiales o regionales. «Estos conceptos no expresan meras especificaciones de las categorías lógicas puras, como los conceptos generales, sino que se distinguen porque expresan, en virtud de los axiomas regionales, lo peculiar de la esencia regional, o lo que es lo mismo, *expresan con universalidad eidética lo que es por necesidad inherente, a priori y de un modo sintético, a un objeto individual de la región*» (31). La concepción objetivista resalta claramente tanto en la definición de las categorías formales como en la de las materiales. Scheler se expresa en el mismo sentido sobre la esencia de las categorías, cuando advierte, volviéndose contra Kant: «Tanto el material de las sensaciones, caótico e informe, como las funciones de síntesis regular (las funciones categoriales), que no se encuentran por ninguna parte, son puras invenciones de Kant, condición la una de la otra. Las unidades formales que Kant aduce como ejemplos de sus categorías y otras muchas que no aduce, son *propiedades de los objetos*, que pertenecen a lo dado mismo: así la sustancia y la causalidad, las relaciones, las figuras, etc.» (*De lo eterno en el hombre*, 441 y s.)

Las categorías se presentan asimismo como propiedades de los objetos en la moderna *teoría del objeto*, fundada por Alexius Meinong. Esta teoría tiene por concepción básica, en

efecto, la de que la conciencia cognoscente se halla frente a objetos acabados, definidos de suyo. De esto resulta desde luego la concepción objetivista de las categorías. El filósofo Hans Driesch, fuertemente influido por la teoría del objeto, juzga así, coincidiendo por completo con la concepción imperante en esta teoría: «Hay que rechazar en absoluto la doctrina de que lo dado es un "material" en bruto, caótico, que yo elaboro de un modo activo con formas de orden: yo intuyo lo dado en sus formas de orden intuitivas y no intuitivas. (*El saber y el pensamiento*, 1919, 25.)

Se ha distinguido sobremedida en el intento de fundamentar epistemológicamente la concepción objetivista de las categorías Oswald Külpe, a quien ya conocemos como uno de los principales representantes del realismo crítico. En su ensayo: *Sobre la teoría de las categorías*, trata de defender el objetivismo, haciendo siete objeciones de principio a la concepción idealista y apriorista. El idealismo no logra, según él, hacer comprensible por la naturaleza del pensamiento, ni la diversidad de las mismas formas categoriales, ni la diversidad de sus esferas de validez. Tampoco puede explicar el hecho «de que las determinaciones categoriales estén en conexión regular con otras y de que la afirmación de la existencia de una categoría o de un complejo de ellas en relación a uno o varios objetos, se haga con una seguridad y un rigor que no ceden a la comprobación de las realidades empíricas inmediatas» (52 y s.). La concepción idealista queda por ello perpleja ante el problema de la unión de las propiedades categoriales con las demás inherentes al objeto. Tampoco puede dar una explicación satisfactoria a la dependencia de los sistemas de categorías respecto de las esferas de objetos, dependencias que resalta de un modo es-

pecialmente claro en la filosofía moderna. La solución idealista del problema tropieza, finalmente, con otras dos dificultades de principio. La primera se refiere a la posición lógica de los conceptos categoriales. «Si las funciones del pensamiento se limitan a descubrir las propiedades categoriales en los objetos y a demostrar que son cualidades o relaciones de éstos, puede recorrerse la gradación lógica, subiendo hasta ellas o descendiendo de ellas, sin un salto ni un cambio de dirección. La validez universal es entonces el simple resultado de encontrarse a la cabeza de todo el orden. Pero si las formas o las funciones del pensamiento son el contenido de los conceptos fundamentales, no se ve fácilmente cómo puedan obtener o conservar su preeminencia lógica» (73). La segunda dificultad concierne a la posición de la psicología frente a las categorías. La psicología considera las categorías, no como funciones psíquicas primarias, según exigiría la concepción idealista, sino tan sólo como direcciones y operaciones especiales de las mismas. De todo esto resulta que «las determinaciones categoriales no hacen otra cosa que fijar las cualidades y las relaciones más generales inherentes a los objetos» (88).

Külpe tiene indiscutiblemente razón al afirmar que no es posible obtener las categorías mediante el pensamiento puro. En su producción, no sólo tiene parte el pensamiento, sino también la experiencia. Como consecuencia, las categorías apuntan a los objetos y a las propiedades de éstos. No hay idealismo ni apriorismo que pueda quitarles esta su referencia a los objetos. Pero con esto no se ha dicho todavía que las categorías sean reproducciones adecuadas de las propiedades de los objetos. Con arreglo a lo expuesto acerca del problema del sujeto y el objeto, lo único que podemos decir es que los objetos deben tener tal naturaleza que nos in-

duzcan a aplicarles determinadas categorías. Deben existir, por ende, relaciones regulares entre el objeto y las categorías. Podemos resumir también nuestra concepción, diciendo con Eisler «que las propiedades de los contenidos de la experiencia se hallan en relación unívoca con modalidades de los factores trascendentes de que dependen. Aunque la naturaleza y las formas de acción de estos factores como tales no sean directamente cognoscibles —pero sí concebibles—, tenemos al menos un conocimiento indirecto, simbólico, de ellos, *una traducción de su ser en el lenguaje de la conciencia*. No existe, según esto, identidad o igualdad entre la conciencia cognoscente y la realidad absoluta, pero sí una *coordinación* de determinados elementos del ser fenoménico al ser en sí de las cosas, en la cual descansa la *objetividad* del conocimiento, la *posibilidad de un conocimiento universalmente válido de los mismos objetos por los más diversos sujetos*». (*Introducción a la teoría del conocimiento*, 267.)

3. El sistema de las categorías

En el curso de la historia de la filosofía se han hecho muchos ensayos para agrupar las categorías, para hallar un sistema de categorías. El primero fue el de Aristóteles. Éste distingue diez «clases de afirmaciones sobre el ser» o categorías: 1. Sustancia o esencia (por ejemplo, hombre, caballo). 2. Cantidad (por ejemplo, dos o tres varas de largo). 3. Cualidad (por ejemplo, sabio, culto). 4. Relación (por ejemplo, menor que éste, mayor que aquél). 5. Lugar (por ejemplo, en el mercado). 6. Tiempo (por ejemplo, hoy, ayer). 7. Posición (por ejemplo, está echado, está sentado). 8. Estado (por ejemplo, está vestido, está armado). 9. Acción (por ejemplo, corta). 10. Pasión (por ejemplo, es cortado).

Aristóteles obtiene esta tabla de las categorías considerando la proposición enunciativa. Los elementos esenciales de la proposición son el sujeto y el predicado. La categoría aristotélica de la sustancia no es en el fondo otra cosa que el sujeto sustantivo; las otras nueve categorías, que significan puros accidentes, son los predicados posibles. Pueden condensarse las diez categorías en una frase: «El gran (cantidad) caballo (sustancia) castaño (cualidad) del caballero (relación) está (posición o acción o pasión) ensillado (estado) por la mañana (tiempo) en el patio (lugar).»

Contra el sistema aristotélico de las categorías se ha hecho observar con razón que el supuesto que le sirve de base, el paralelismo entre las *clases de palabras* y las *categorías*, es inexacto. Significa, por ende, un progreso sobre Aristóteles que Kant trate de derivar las categorías, no de las clases de palabras, sino de las clases de juicios. Según Kant, el entendimiento es la facultad de juzgar. En toda clase de juicio, la unión (síntesis) del sujeto y el predicado tiene lugar desde un punto de vista determinado. La categoría indica precisamente este punto de vista. Hay, por lo tanto, según Kant, tantas categorías como clases de juicios pueden distinguirse. Los juicios se dividen del modo siguiente: 1º, por la cantidad, esto es, la extensión de su validez, en singulares (este S es P), particulares (algunos S son P) y universales (todos los S son P); 2º, por la cualidad, en afirmativos (S es P), negativos (S no es P) e infinitos (S es un no-P); 3º, por la relación entre las representaciones enlazadas, en categóricos (S es P), hipotéticos (si S es P, no es Q) y disyuntivos (S es o P o Q); 4º, por la modalidad, esto es, su valor cognoscitivo, en problemáticos (S es quizá P), asertóricos (S es P) y apodícticos (S es necesariamente P).

El sistema de las categorías responde a este sistema de las clases de juicios: 1º Categorías de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad. 2º Categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación. 3º Categorías de la relación: sustancia-accidente, causa-efecto, acción recíproca. 4º Categorías de la modalidad: existencia, posibilidad, necesidad.

Lo que Hauck dice en su ensayo sobre *El origen de la tabla kantiana de los juicios*, sólo representa la reproducción del juicio hoy casi general sobre la tabla kantiana de las categorías: «El error de Kant consiste en querer obtener con la tabla de los juicios una guía segura para descubrir los conceptos puros del entendimiento, a la vez que estructurar esta misma guía con arreglo a los conceptos en que está pensando. Si encuentra en los juicios lo buscado, es sólo porque él mismo lo ha puesto antes en ellos.» (*Estudios kantianos*, XI, 207.)

El ensayo de un sistema de categorías más importante que se ha hecho des de Kant, es el de Eduardo de Hartmann. Hartmann define la esencia de las categorías del modo siguiente: «Entiendo por una categoría —dice en el prólogo de su *Teoría de las Categorías*— una función intelectual inconsciente de naturaleza y forma determinadas, o una determinación lógica inconsciente que establece una relación determinada». Las categorías pertenecen, según esto, a la esfera de lo inconsciente. Sólo entran en la esfera de la conciencia por sus resultados, por ciertos elementos formales del contenido de la conciencia. La reflexión consciente puede extraer *a posteriori*, por abstracción, del contenido de la conciencia, que se le da hecho, las formas de relación que intervinieron en su formación, y obtener así los conceptos categoriales. Éstos son, pues, «los representantes en la conciencia de las funciones categoriales

inconscientes inferidas inductivamente». El método de que Hartmann se sirve para descubrir las categorías es, según esto, el análisis psicológico del contenido de la conciencia.

Hartmann divide las categorías en categorías de la *sensibilidad* y categorías del *pensamiento*. Las primeras se dividen, a su vez, en categorías de la sensación y de la intuición. En la esfera de la sensación la cualidad es la primera que se presenta como el resultado de una síntesis inconsciente de intensidades de sensaciones, y por ende, como una auténtica categoría. Otras categorías son la «cantidad intensiva» y la «cantidad extensiva» o temporalidad. En la esfera de la intuición se presenta la «cantidad extensiva» o espacialidad como el resultado de una función sintética, y por ende, como auténtica categoría. Las categorías del pensamiento se dividen en las del pensamiento reflexivo y las del especulativo. La «categoría fundamental» es la relación. Todas las demás categorías son, en último término, «meras determinaciones de esta categoría fundamental». A las categorías del pensamiento *reflexivo* pertenecen, ante todo, las categorías del pensamiento comparativo. Sus categorías principales son la identidad y el contraste; las secundarias, la igualdad, la semejanza, la diferencia y la negación. Vienen luego las categorías del pensamiento *divisivo* y *unitivo*. Sus categorías principales son la pluralidad y la unidad; las secundarias, el todo, la parte, la totalidad y la categoría «algunos». Después las categorías del pensamiento *mensurativo*. Categoría principal, el número; categoría secundaria, la infinitud. A continuación las categorías del pensamiento *discursivo*. Categoría principal, la determinación lógica; como categorías secundarias se presentan las diversas formas de la determinación lógica (la deducción y la inducción). Finalmente las

categorías de la modalidad: realidad, necesidad, casualidad, posibilidad y probabilidad. Las categorías del pensamiento *especulativo* forman el segundo grupo de las categorías del pensamiento. Hay tres: causalidad, finalidad, sustancialidad. Esta última es la más principal y más alta categoría, la cumbre de todo el sistema de las categorías.

Como queda dicho, Hartmann se sirve del método psicológico para deducir las categorías, analizando el contenido de la conciencia, en busca de sus elementos formales. Pero en este análisis intervienen también hipótesis metafísicas, como prueba casi cada página de la obra de Hartmann. Ahora bien, es palmario que las categorías, como conceptos fundamentales del conocimiento científico, no pueden ser fijadas por vía psicológico-metafísica, sino sólo por vía lógica. Por eso significa en principio un progreso sobre Hartmann el que Guillermo Windelband, en su ensayo *Sobre el sistema de las categorías*, aplique el método lógico-trascendental al problema de las categorías. Windelband ve en la teoría de las categorías de Hartmann «decididamente el ensayo más importante y original desde Hegel». La rechaza, porque «su notable arquitectura está basada, en último término, sobre hipótesis metafísicas.» En contra de esto advierte con razón que el sistema de las categorías «sólo puede descansar en puros principios lógicos». Partiendo de esta idea, desarrolla Windelband en el ensayo citado su sistema de categorías. Define las categorías como «las relaciones con que la conciencia sintética une entre sí los contenidos intuitivamente dados». Encontramos un principio para deducir las categorías «cuando desenvolvemos las posibilidades que están contenidas en la esencia de la unidad sintética de lo múltiple y diverso y constituyen «las condiciones del ejercicio de estas funciones».

Windelband divide las categorías en reflexivas y constitutivas. Estas últimas son relaciones que convienen a los contenidos en su ser independiente de la conciencia y que por ende ésta se limita a recoger y repetir; las primeras, por el contrario, son relaciones en que los contenidos se presentan sólo porque y en tanto que la conciencia relacionante los pone entre sí en una conexión que no les conviene en sí e independientemente de ésta. Windelband explica esta distinción del modo siguiente: «Cuando pensamos, por ejemplo, una cosa con una propiedad inherente a ella (en el juicio predicativo o en un concepto de sustancia), la categoría de la inherencia, activa entonces, puede considerarse a la vez como una relación real de los contenidos de la representación unidos sintéticamente por la conciencia. Cuando juzgamos, en cambio, sobre la igualdad o la diferencia de dos impresiones, no necesita existir la menor conexión real entre éstas (como, por ejemplo, entre un sonido y un color); jamás pertenece a la realidad en sí de un contenido el ser igual a otro o diferente de otro, y la categoría es en este caso, por ende, una relación en que los contenidos sólo entran por ser representados juntos en la misma conciencia.»

Las categorías *reflexivas* fundamentales son, según Windelband, la diferencia y la igualdad. Cuando se trata de una igualdad relativamente escasa se suele hablar de semejanza. Todas las demás categorías reflexivas resultan de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar. Esas otras categorías son matemáticas o lógicas. Las primeras son las del número o la cantidad, el grado, la medida y el tamaño. Como categorías lógicas se presentan en primer término las funciones que toman parte en la formación de la idea general: abstracción y determinación, subordinación y coordinación, divi-

sión y disyunción. En segundo lugar vienen las categorías de la silogística. Windelband entiende por ésta «las clases de la relación de principio a consecuencia o las formas de la dependencia lógica por virtud de las cuales la validez de las premisas trae consigo la de la conclusión». El principio general que sirve de base a las categorías *constitutivas* es la relación de la conciencia del ser. Sus especies fundamentales son la objetividad y la causalidad. Windelband cree poder derivar también estas categorías fundamentales de la esencia de la unidad sintética de la conciencia, partiendo nuevamente de la acción recíproca entre el diferenciar y el igualar, pero combinándola de continuo con la relación de la conciencia al ser. La categoría fundamental de la objetividad se despliega en las categorías secundarias de la inherencia (relación de los elementos a la unidad que los enlaza), la propiedad (o cualidad), el atributo, el modo, el estado, la sustancia y la cosa en sí. La categoría fundamental de la causalidad implica como categorías secundarias el aparecer y desaparecer, la evolución y la acción, la fuerza y la facultad, la dependencia causal y la teológica (en aquélla, el estado precedente determina el siguiente; en ésta, a la inversa) y la ley (dependencia de una regla general).

Comparando la tabla de las categorías de Windelband con la de Hartmann, la primera resulta la más pobre. Faltan en ella, sobre todo, el espacio y el tiempo. También se revela claramente en ella una concepción idealista y apriorista de las categorías; aunque lo que Windelband dice sobre la esencia de las categorías constitutivas apenas parece conciliable con esta concepción. A pesar de estos defectos, debemos con Geyser considerar certero en su idea fundamental el camino emprendido por Windelband para hallar las cate-

gorías. «El método para descubrir y definir las categorías debe consistir, según esto, en la unión de dos operaciones: primera, la observación de las funciones y exigencias del pensamiento, enlazadas con la esencia de nuestro conocimiento judicativo, y segunda, la aplicación de estas funciones a lo dado y a los objetos del conocimiento lógicamente posibles.» (*Bases de la lógica y teoría del conocimiento*, 1909, 398 y s.)

Nosotros no podemos intentar el esbozo de una nueva tabla de categorías. Dada la dificultad del problema, un esbozo semejante nunca es definitivo. Pero indicaremos una distinción que sí nos parece ser definitiva. La encontramos tanto en Windelband como en Hartmann. Es la división de las categorías en categorías del pensamiento reflexivo y categorías del pensamiento especulativo (Hartmann) o en categorías reflexivas y categorías constitutivas (Windelband). Esta división pertenecerá en lo futuro al fondo permanente de la teoría de las categorías.

Como las categorías constitutivas son las más importantes para el conocimiento del ser, vamos a dedicarles un examen más detenido. Pero nos limitaremos a las dos categorías fundamentales de la sustancialidad y la causalidad.

4. La sustancialidad

Quando consideramos un objeto, por ejemplo un árbol, podemos predicar de él distintas propiedades. El árbol tiene una forma y un tamaño determinados; posee ramas y hojas, etc. Todas estas propiedades convienen al objeto, o sea, en este caso al árbol; están adheridas a él en cierto modo. Por eso se llaman también accidentes (de *accidere* = caer sobre otra cosa, adherirse). A diferencia de ellas se llama al objeto mismo sustancia (de *substare* = estar deba-

jo, servir de base). Mientras que los accidentes no existen por sí, sino siempre en otro objeto, las sustancias existen en sí, poseen un ser independiente, y por eso pueden ser a su vez sustentáculos de los accidentes. Suele designarse esta relación de la sustancia con los accidentes como subsistencia y la relación de los accidentes a la sustancia como inherencia (de *inhaerere* = estar adherido).

En el concepto de la sustancia entra una segunda nota, además de la nota de la independencia, que acabamos de señalar. Si volvemos a ver en invierno el árbol que vimos por última vez en verano —para seguir con el ejemplo antes escogido— lo encontramos cambiado. Su adorno de hojas ha desaparecido; está desnudo y al parecer muerto. Y si volvemos a verlo al cabo de uno o varios años, acaso hayan cambiado también su forma y su tamaño, habiéndose hecho más alto y más ancho. A pesar de estos cambios, no dudamos de que siga siendo el mismo árbol. Frente a los accidentes mudables, la sustancia se presenta como lo estable y permanente. El concepto de la sustancia presenta, según esto, además de la nota de la independencia, la nueva nota de la permanencia.

La filosofía moderna ha exagerado con frecuencia la nota de la independencia en el concepto de la sustancia. Así, Descartes define la sustancia como *res quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*. La sustancia es, según esto, una cosa que no necesita de ninguna otra para existir. Este concepto, rigurosamente tomado, sólo tiene aplicación al ser absoluto, a Dios. Spinoza ha sacado con toda formalidad esta consecuencia. La nota esencial de la sustancia reside, según él, en la asicidad. Como consecuencia, sólo hay una sustancia: *Deus sive natura*.

La posición epistemológica adoptada en principio es naturalmente

decisiva para la concepción lógica y epistemológica de la categoría de sustancia. Para el idealismo subjetivo, la sustancia es solamente una representación en nosotros, un contenido de conciencia. Para el idealismo lógico, significa una pura relación lógica: la relación mutua entre las notas de un concepto. El concepto de función matemática reemplaza al concepto de sustancia. Para el fenomenalismo, la sustancia es una forma del pensamiento, una forma sintética de nuestro entendimiento, mediante la cual éste introduce el orden y la conexión en el caos de las sensaciones. Finalmente, para el realismo, la sustancia representa una realidad metafísica objetiva o independiente de la conciencia cognoscente.

La sustancialidad, o más exactamente, la relación de inherencia y de subsistencia, no es un dato de la experiencia, sino un producto del pensamiento que interviene en la experiencia. Somos nosotros los que estatuímos esa relación de inherencia y subsistencia, respondiendo a una exigencia de nuestro pensamiento. Esta exigencia tiene su expresión en el principio de identidad, según el cual todo objeto del pensamiento es idéntico consigo mismo. Aplicando este principio a los fenómenos, venimos a formar el concepto de sustancia. Pero el hecho de que apliquemos este principio al contenido de la experiencia, debe estar fundado en ésta. El contenido de la experiencia presenta aspectos que nos inducen a aplicar el principio y por ende a formar el concepto de sustancia. Este último responde, por tanto, a propiedades objetivas de las cosas. El idealismo lógico y el fenomenalismo pasan esto por alto. Frente a ellos debemos sostener que el concepto de sustancia posee un fundamento objetivo, *fundamentum in re*.

5. La causalidad

a) El concepto de causalidad

Así como la conjunción de los contenidos de la experiencia nos induce a formar el concepto de sustancia, su cambio, su aparecer y desaparecer nos inducen a formar el de causalidad. Para aclarar su sentido, partamos del juicio utilizado como ejemplo ya anteriormente: «el sol calienta la piedra». Este juicio se apoya en la experiencia. Tiene por base una doble percepción. Percibimos en primer término cómo el sol ilumina la piedra; y comprobamos luego, tocando ésta, que se pone cada vez más caliente. Nuestra percepción nos dice que hay aquí una sucesión temporal de dos procesos. Pero nuestro juicio encierra algo más. No afirma meramente que un proceso *sigue* al otro, sino que es *causado* por él. Con otras palabras, no afirmamos meramente un *post hoc*, sino a la vez un *propter hoc*; no meramente una sucesión temporal, sino un íntimo enlace, un vínculo necesario, un nexo casual. El primer proceso es para nosotros una causa; el segundo, un efecto.

Lo mismo que la sustancialidad, tampoco la causalidad es un dato de la experiencia. Nos es imposible percibir esa íntima conexión, ese lazo causal. David Hume ha sido el primero que reconoció y expuso esto claramente. Si, no obstante, afirmamos la existencia de un nexo causal, es porque deferimos a una exigencia de nuestro pensamiento. Mientras en la categoría de la sustancialidad era el principio de identidad el que aplicábamos a los contenidos de la experiencia, ahora es el principio de razón suficiente el que nos guía. Nuestro pensamiento nos impulsa a buscar un fundamento objetivo para el nuevo proceso que observamos, a concebirle íntimamente condicionado

por el proceso que le precede. De este modo llega nuestro pensamiento a formar el concepto de causalidad, elaborando los contenidos de la experiencia. «Análogamente a lo que pasaba, tratándose de la sustancialidad, no tomamos de la experiencia la categoría de la causalidad, sino que la creamos para satisfacer las exigencias de nuestro pensamiento. Pero la creamos para aplicarla a la experiencia.» (Geyser.)

La experiencia interna es la que nos sirve de modelo tanto para la formación del concepto de sustancia, como para la formación del concepto de causa. Por nuestra vida interior sabemos lo que significa ser sujeto de propiedades; pues nos vivimos a nosotros mismos como sujetos de una vida interior. Hermann Lotse lo expresa exactamente: «En la conciencia de sí mismo vivimos inmediatamente el yo como sujeto de la vida interior, en tal forma que a la vez vivimos lo que significa ser un sujeto semejante.» Pues así como nuestro yo se vive como sujeto de determinadas propiedades, se vive también como causa de determinados procesos. Es lo que ocurre en toda auténtica volición. La percepción interna nos dice que nuestro yo es el autor de determinados actos. Tanto la causalidad como la sustancialidad nos son dadas, pues, al menos hasta cierto grado, en la experiencia interna. Por analogía con estos datos de nuestra vida interior formamos los dos conceptos categoriales.

Lo mismo que el concepto de sustancia, el concepto de causalidad carece de significación objetiva, de validez real, para el idealismo. Para el subjetivo, la causalidad es una mera representación; para el lógico, una relación lógica. El realismo, por el contrario, ve en ella un nexo real, existente en la realidad. Esta concepción es la justa. El concepto de causalidad se refiere, en efecto, a un hecho objetivo: ese hecho que no po-

demos definir más concretamente, pero que da el concepto de causalidad, traspuesto al lenguaje de nuestro pensamiento.

b) *El principio de causalidad*

El principio de causalidad está en conexión estrechísima con el concepto de causalidad. Se refiere a la validez o, más exactamente, a la esfera de validez de este concepto. Cabe preguntar si debemos suponer una causa dondequiera tiene lugar un cambio. El principio de causalidad significa la afirmación de esta pregunta. Todo cambio, todo proceso tiene una causa; este es el contenido del principio de causalidad.

Esto suscita la cuestión del carácter lógico y epistemológico de este principio. ¿Es evidente de un modo inmediato, o meramente de un modo mediato, de forma que necesite ser probado? ¿O acaso —pues también existe esta posibilidad— no es inmediata ni mediatamente evidente, sino que debe considerarse como un supuesto que es necesario hacer, si se quiere llegar a un conocimiento científico de la realidad?

Los filósofos que consideran el principio de causalidad como inmediatamente evidente lo formulan, por lo regular, así: «todo efecto tiene una causa». Así se lee, por ejemplo, en la *Metafísica* de Jorge Hagemann: «La verdad de este principio es inmediatamente evidente. La proposición «todo efecto tiene una causa» es un juicio analítico, en el cual el predicado resulta del concepto del sujeto. No es posible pensar el concepto de efecto sin pensar a la vez el de causa. Para negar este principio, se necesitaría poder pensar un efecto como efecto y a la vez como no efecto, con desprecio del principio de contradicción» (séptima ed., pág. 54). El principio de causalidad es, por ende, inmediatamente evidente.

Geyser aduce, con razón, lo siguiente contra la formulación indicada del principio de causalidad. Este principio «se expresa no raras veces en la forma *nullus effectus sine causa*. Esta proposición es, sin duda alguna, inmediatamente evidente y verdadera; así como no puede haber hijo sin padres, tampoco hay efecto sin causa. Pero esta proposición es absolutamente estéril en su aplicación científica; cuando sabemos que algo es un efecto, nuestro conocimiento de este algo no aumenta en nada, si se nos dice que tiene una causa. Tan pronto como sabemos de algo que es un efecto, ya no necesitamos *inferir* que existe una causa del mismo, pues esto se halla encerrado en aquel saber. Lo verdaderamente importante para la investigación de los hechos de la naturaleza es la *inferencia* de que éste y este otro elemento de la naturaleza son, respectivamente, un efecto y una causa. Para poder hacer con sentido esta inferencia, la ciencia necesita un principio de un contenido muy distinto que el de que todo efecto tiene una causa». (*Filosofía general del ser y de la naturaleza*, 1915, 95). En su obra *Sobre las bases de una prueba cosmológica válida de la existencia de Dios*, Isenkrahe caracteriza exactamente el principio de causalidad en la formulación anterior como «un principio puramente idiomático, léxico», que afirma que causa y efecto son conceptos correlativos. «Pero de una regla idiomática semejante, no se sigue lo más mínimo que una cosa determinada C, ni siquiera que una sola cosa de las existentes en el mundo, sea un «efecto» y tenga, por ende, una «causa». Como tampoco podría sacarse de la misma regla de los correlatos la conclusión de que en el globo terrestre viva actualmente un hombre que sea «abuelo» y, por ende, tenga al menos un nieto» (16).

La formulación del principio de

causalidad a que nos referimos es, según esto, equivocada. Pero entonces falla también la tesis del carácter inmediatamente evidente del principio, fundada en esta formulación. Acaso la exacta sea la segunda posibilidad y el principio de causalidad tenga una evidencia, si no inmediata, al menos *mediata*. Este será el caso, si el principio de causalidad es una proposición analítica, en que el predicado no puede sacarse del concepto del sujeto directamente, sino indirectamente, esto es, mediante determinadas operaciones del pensamiento. Tal es, en general, la posición del *neoescolasticismo*. Éste considera el principio de causalidad como una proposición analítica mediata, cuya verdad puede demostrarse por vía deductivo-conceptual.

Los neoescolásticos difieren, sin embargo, unos de otros en la forma de la demostración. Mientras los unos tratan de demostrar la verdad de este principio por medio de los conceptos más generales, otros lo hacen con ayuda de los principios supremos. En el primer caso analizan el concepto de originación y lo reducen a otros conceptos más generales. Se trata de mostrar que en el concepto de originación está contenido el concepto de ser no necesario o —dicho de un modo positivo— contingente. Este concepto —prosигuen dichos filósofos— es idéntico al concepto de objeto indiferente al ser y al no ser. Y de éste se trata de sacar la nota de la causalidad.

Este discurso se encuentra desarrollado con singular claridad y detalle en José Geyser, que pasa actualmente por el representante más significado del neoescolasticismo en Alemania. En su obra *El problema filosófico de Dios* esboza su método demostrativo del modo siguiente: «El análisis del concepto de originación da por primer resultado el concepto de comienzo temporal de algo. Comparando luego los conceptos de algo

que no ha sido siempre, pero que hubiese podido ser siempre, resulta el concepto del ser contingente o indiferente en sí al ser y al no ser. De aquí se sigue, en conclusión, la necesidad lógica de admitir que un objeto semejante debe haber sido determinado a la existencia por otro ser» (137). Geyser desarrolla más detalladamente esta serie de ideas, diciendo: «Lo que existe no puede a la vez no existir en el mismo momento en que existe, como se comprende de suyo; es, por tanto, diferente para el segundo miembro del par de contrarios no ser o ser. Y se pregunta: «Esta diferenciación para el ser, ¿la debe el objeto existente a sí mismo o a otro ser?... Si el objeto es diferenciado, esto es, determinado a existir por otro ser, tiene una causa. Ahora bien, lo que se trata es la cuestión de si es lógicamente posible que un objeto o una propiedad empiecen a existir, sin que sean determinados a la existencia en algún modo desde fuera... Ahora bien, es evidentemente imposible que pensemos nunca como no existente un objeto pensado por nosotros como existente y como existente con independencia de toda causa externa, o sea, con íntima necesidad; contradiríamos nuestro propio concepto, formando primero el concepto de un objeto, que existiría necesariamente, esto es, que no podría no existir tan sólo por ser este objeto, y diciendo luego que el mismo objeto no existe en cierto momento... Por ende, todo lo que se origina, o todo lo que empieza a ser después de no haber sido, no puede existir por íntima necesidad o diferenciación, sino que debe conducirse indiferentemente para el ser o el no ser, no necesitando existir, mientras se le tome a él sólo en consideración... Ahora bien, representa una evidente contradicción que algo que es indiferente en sí a algo, pueda ser a la vez diferente por sí mismo para este algo; pues la segunda proposi-

ción es la contradictoria de la primera. Pero como todo lo que existe es diferente para el ser, necesita haber percibido esta determinación de otra parte, esto es, necesita tener una causa. Por consiguiente, estamos lógicamente obligados a reconocer que todo lo que se origina, se origina en virtud de una causa». (121 y ss.)

Si analizamos esta demostración de Geyser, que en forma algo distinta se encuentra también en su obra *El conocimiento de la naturaleza y el principio de causalidad*, resulta lo siguiente: Geyser quiere demostrar que todo lo que se origina tiene una causa. A este fin analiza el concepto de originación. En éste se halla implícito el concepto de comienzo temporal y en éste a su vez el concepto de ser contingente. Este último es sinónimo del concepto de ser indiferente al ser y al no ser. Por medio de este último trata Geyser de sacar el concepto de causa del de originación. Tan pronto como algo existe, ya no es indiferente al ser o al no ser, sino diferente para el ser. Geyser pregunta ahora: «Esta diferenciación para el ser, ¿la debe el objeto existente a sí mismo o a otro ser?» Estamos aquí ante un patente salto lógico. Originación significa tránsito del estado de indiferencia al ser y no ser al de diferencia para el ser, o dicho brevemente, diferencia tras indiferencia. Esto y sólo esto es lo que Geyser ha demostrado hasta ahora. Pero lo demostrado hasta aquí no implica absolutamente en nada que este tránsito sea obra de algo, o sea, que pueda hablarse de una *diferenciación*. Cuando Geyser pregunta: ¿mediante qué tiene lugar la diferenciación?, da, pues, un salto lógico y supone sin más que tiene lugar una diferenciación. Pero esta suposición es sólo otra fórmula del principio de causalidad. En efecto, si sustituimos diferenciar por la definición que el mismo Geyser da de este concepto («determinar a algo a exis-

tir»), «ser diferenciado por algo» no significa otra cosa que «ser determinado a existir por algo», dicho brevemente: tener una causa. Geyser supone y emplea, pues, en la fundamentación del principio de causalidad, este mismo principio. Hace del objetivo de la demostración el fundamento de la misma, y comete así aquella falta lógica que se llama *petitio principii* o, también círculo vicioso.

El segundo método demostrativo se encuentra en la *Filosofía general del ser y de la naturaleza* de Geyser. Trata éste de demostrar en esta obra la necesidad lógica y la validez universal del principio de causalidad, tomando por auxiliar el principio de razón suficiente. «Es conducta contradictoria, se lee en esta obra, la que hace que un objeto primero no exista y luego exista. El pensamiento se conducirá asimismo de un modo contradictorio, si ha de responder a la existencia primero de negar la existencia de cierto objeto y luego de afirmar la existencia de este objeto. Pero esta conducta contradictoria sólo es lógicamente posible para el pensamiento cuando la razón que ordena la negación desaparece y deja el puesto a otra razón que exige de él la afirmación. En cambio, una conducta contradictoria e infundada del pensamiento judicativo repugnaría a la esencia del mismo... Por tanto, si la conducta contradictoria del ser tuviese lugar puramente por sí misma en la esfera real, el ser y el pensamiento estarían en contradicción entre sí.» Pero en esta posibilidad puede «creer sólo aquel que tenga una representación totalmente falsa del ser. El hombre se forma una primera representación del ser partiendo de la relación que existe entre el intelecto humano finito y la naturaleza. En esta relación, en que la naturaleza es en tan gran medida la parte dadora, puede sin duda parecer que ambos miembros existen

independiente el uno del otro y tienen leyes propias completamente distintas. Pero esta relación del pensamiento y el ser es sólo derivada, secundaria. Tiene por base otra relación más primitiva y amplia del pensamiento y el ser; una relación en la cual el pensamiento —así como en la esfera limitada de la matemática es ya hasta cierto grado el espíritu humano— es infinito y creador y abarca la mayor variedad posible con absoluta claridad y distinción, esto es, con un orden y una integridad absolutamente perfectas. Frente a este contenido del pensamiento no hay ser dador, sino que todo ser es receptor o creado. Esta es, por tanto, la raíz más profunda de la armonía entre el pensamiento y el ser. Y esta raíz hace imposible admitir la hipótesis de que la esfera del pensamiento y la esfera del ser se contradigan en su más profunda esencia» (119 y ss.).

La médula de esta demostración es la idea de que el principio lógico de razón suficiente ha de ser válido también para la esfera real, porque el pensamiento y el ser concuerdan. Ahora bien, Geyser prueba que esto último es así, acudiendo a la razón divina, que ha coordinado el pensamiento y el ser, como fuente común de ambos. Y cabe preguntar: ¿cuál es el valor lógico de esta prueba? Es desde luego claro que sólo puede usarse como apoyo la existencia de Dios, si esta misma se halla ya probada. Pero, según la concepción de Geyser, el principio de causalidad sirve justamente para afianzar la existencia de Dios. Esta última no es, por consiguiente, fundamento, sino objetivo de la demostración del principio de causalidad. Geyser utiliza, pues, en la demostración del principio de causalidad, la existencia de Dios como fundamento de la demostración, apoyando en la existencia de Dios la base suprema del principio, la armonía entre el pensamiento y el ser; y toda su argumentación vic-

ne a parar de nuevo a una *petitio principii*.

No es posible, por tanto, demostrar el principio de causalidad por vía deductiva-conceptual. Con otras palabras: *el principio de causalidad no es una proposición analítica*. Geyser mismo se adhiere hoy a esta opinión. En su *Teoría del conocimiento*, aparecida en 1922, renuncia al carácter analítico del principio de causalidad y lo considera como un juicio sintético. Pero lo que esta renuncia significa se reconoce en seguida que se piensa en esta frase de Geyser: «La posibilidad de comprender el universo depende lógicamente de la categoría de la causalidad.» (Bases de la lógica y de la teoría del conocimiento, 1909, 407.) No puede darse, pues, una demostración lógica convincente del principio de causalidad. Esta demostración sólo podría ser, naturalmente, conceptual-deductiva, no empírico-inductiva, porque esta última sólo engendra la probabilidad. Pero con esto queda concedido que no puede demostrarse la posibilidad de comprender el universo. Es palmario que esta consecuencia es fatal para todos los argumentos cosmológicos, que utilizan el principio de causalidad como premisa mayor, porque suponen sin más la estructura racional de la realidad, y pretenden llegar desde aquí a un principio del universo, a un ser absoluto.

Las dos primeras posibilidades de concebir el principio de causalidad se han revelado, según esto, como irrealizables. Sólo queda la tercera posibilidad. Consiste ésta en concebir el principio de causalidad como un *supuesto* necesario de todo conocimiento científico de la realidad. Esta concepción, única justa, es defendida actualmente sobre todo por Augusto Messer y Eric Becher. El primero dice en su *Introducción a la teoría del conocimiento* lo siguiente: «Para que los cambios nos resulten

comprensibles, necesitamos referirlos a sus causas. Suponemos *a priori*, por ende, que todo cambio tiene su causa. Este principio es válido en su universalidad no por fundarse en la experiencia *a posteriori*; pues entonces deberíamos haber probado ya su validez en todas las experiencias posibles. Mas por otra parte no debemos temer que pueda ser desmentido por la primera experiencia que se presente. Si no pudiésemos encontrar a un cambio ninguna causa no nos contentaríamos con pensar que no la tiene, sino que creeríamos que la causa nos es provisionalmente desconocida. El principio es válido, por lo tanto, independientemente de la experiencia (*a priori*). Pero por otra parte se halla en la más estrecha relación con ella; existe sólo para ella, por decirlo así. En efecto, sólo porque hacemos la suposición de que es absolutamente válido, llegamos a obtener un conocimiento científico de los cambios. Este principio contribuye, pues, a hacer posible la experiencia; es una condición de la experien-

cia posible... Pero si podemos considerar de este modo el principio de causalidad como una condición *a priori* de la experiencia, no por eso es válido *a priori* exactamente en el mismo sentido en que lo son los principios de la matemática pura y de la lógica. No es, en efecto, lógicamente necesario como éstos, de forma que su negación implique una contradicción. El concepto de cambio no contiene el concepto de causa, de modo tal que contradijéramos el contenido de este concepto si afirmásemos de un cambio que no tenía causa. Únicamente no podríamos obtener ningún conocimiento científico de un cambio semejante; éste sería para nosotros un puro milagro; frente a él se nos pararía, por decirlo así, el intelecto. Pero esta misma afirmación de que todo lo existente haya de ser comprensible para nosotros no es una proposición lógicamente necesaria; es también sólo un supuesto, y por ende, el principio de causalidad sólo tiene el valor epistemológico de un supuesto.» (42 y s.)

CONCLUSIÓN

LA FE Y EL SABER

El fin de nuestros esfuerzos era profundizar y fundamentar filosóficamente el saber humano. Hemos visto que el conocimiento humano no se limita al mundo fenoménico, sino que avanza más allá, hasta la esfera metafísica, para llegar a una visión filosófica del universo. Pero también la fe religiosa da una interpretación del sentido del universo. Cabe preguntarse, pues, cómo se relacionan entre sí la religión y la filosofía, la fe religiosa y el conocimiento filosófico, la fe y el saber.

Esta relación ha sido definida muy diversamente en el curso de la historia de la filosofía. Pueden distinguirse cuatro tipos principales de definición de la misma. Los dos primeros sostienen una identidad esencial, los dos últimos una diferencia esencial entre la religión y la filosofía, la fe y el saber. Aquella identidad puede en primer término ser *total*. La fórmula dice entonces, o que la religión es filosofía, o que la filosofía es religión, esto es, o se reduce la religión a la filosofía, o la inversa, la filosofía a la religión. En el primer caso se puede hablar de un *sistema gnóstico de la identidad*. La religión y la filosofía son lo mismo según él. Ambas quieren conocer; se trata para ambas de alcanzar una gnosis. Un mismo impulso hacia el conocimiento filosófico se agita en ellas. La única diferencia consiste en que la religión es un grado inferior del conocimiento filosófico, puesto que no habla en conceptos abstractos, sino en representaciones con-

cretas. Esta concepción se encuentra en la antigüedad, principalmente en el budismo, en el neoplatonismo y en el gnosticismo; en la Edad Moderna, en Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y von Hartmann. En el segundo caso resulta el *sistema tradicionalista de la identidad*. Según él, toda filosofía se reduce a la religión. Los filósofos han bebido sus ideas en la tradición religiosa. La filosofía no es, por tanto, nada independiente junto a la religión, sino que en el fondo coincide con ésta. Esta concepción ha sido defendida particularmente por los filósofos y teólogos franceses de Maistre, de Bonald y Lammenais.

Puede sostenerse también una *identidad parcial* entre la religión y la filosofía, en lugar de una total. Ambas se identifican parcialmente, porque tienen determinada esfera común. Esta esfera común es la «teología natural» (Escolástica) o la «teología racional» (filosofía de la Ilustración). La misión de esta teología consiste en demostrar la existencia de Dios y definir su esencia mediante las fuerzas naturales de la razón. Haciendo esto, pone la base para la fe sobrenatural. Ésta tiene, pues, un fundamento racional. La religión reposa materialmente en la filosofía; la fe, en el saber. Santo Tomás de Aquino y la teología y filosofía, orientadas por él, son las que principalmente han definido en este sentido la relación entre la fe y el saber.

A los sistemas de la identidad se

oponen los sistemas *dualistas*. Puede tratarse de un dualismo *extremo* o de un dualismo *moderado*. El primero separa completamente ambas esferas. La esfera del saber es el mundo fenoménico; la esfera de la fe, el mundo suprasensible. No hay un saber de este último. La metafísica es imposible como ciencia. El fundador de esta concepción es Kant. La teología protestante del siglo XIX está dominada por ella en su mayor parte. Así sucede principalmente con Ritschl y su escuela. Según el dualismo moderado, la religión y la filosofía son dos esferas esencialmente distintas, que se tocan empero en un punto. Este punto de contacto es la idea de lo absoluto. Según la concepción del dualismo moderado, la metafísica es posible como ciencia y esta ciencia puede llevarnos hasta lo absoluto, hasta el principio del universo. Este constituye, por ende, el objeto común de la religión y la filosofía. Pero ambas lo definen desde puntos de vista enteramente distintos: la filosofía desde un punto de vista cosmológico-racional; la religión desde un punto de vista ético-religioso. En aquélla, el resultado es la idea de un principio espiritual del universo; en ésta, la idea de un Dios personal. Esta concepción ha sido defendida varias veces en la filosofía moderna, y últimamente, de un modo consciente y sistemático, por Scheler, que ha encontrado para ella el nombre de «sistema de la conformidad».

Si tomamos posición crítica respecto a las diversas definiciones de la relación, habremos de asentir a lo que Scheler indica contra los sistemas de la identidad: «Hoy, que las posiciones religiosas difieren más profundamente que nunca, no hay nada admitido con mayor unanimidad y seguridad por todos los que se ocupan de un modo inteligente de la religión, que esto: que el origen de la religión en el espíritu hu-

mano es radical y esencialmente distinto de la filosofía y la metafísica; que los fundadores de religiones, los grandes *homines religiosi*, han sido tipos del espíritu humano completamente distintos de los metafísicos y los filósofos; y que las grandes transformaciones históricas a ellos debidas no han tenido lugar nunca ni en parte alguna *por virtud* de una nueva metafísica, sino de un modo radicalmente distinto.» (*De lo eterno en el hombre*, 327.) Con esto queda mostrada la inexactitud, no sólo del sistema de la identidad total, sino también parcial. Este último descansa igualmente en un desconocimiento de la diferencia entre la religión y la metafísica, a que ya nos hemos referido anteriormente. Cuando los defensores de la teología natural o racional creen poder llegar hasta el objeto de la religión, lo Divino, por el camino de las demostraciones metafísico-racionales, no ven que la religión y la metafísica son esferas esencialmente distintas y que, por ende, es imposible el tránsito de la una a la otra. También hemos podido mostrar que el principal medio de que se sirven los defensores de la teología natural, el principio de causalidad, no tiene el carácter lógico y epistemológico que debería tener para cumplir el fin que se le encomienda. Finalmente, puede mostrarse sin dificultad que las supuestas demostraciones metafísicas puramente *racionales* nacen, en realidad, de una actitud religiosa, de tal suerte que se puede decir con Scheler que tales razonamientos y demostraciones no sirven de base a la religión, sino, a la inversa, se basan en la religión. Esto explica el hecho psicológico, en otra forma completamente incomprensible, de que las pruebas de la existencia de Dios, disputadas por tan rigurosas, sólo hagan impresión sobre aquellos que ya son creyentes y se encuentran en actitud religiosa, mientras fracasan jus-

tamente en aquellos que están en actitud puramente racional y crítica. Esta peculiar psicología de las pruebas de la existencia de Dios arroja una clara luz sobre su carácter lógico y epistemológico.

Frente a todos los intentos de confundir la religión y la filosofía, la fe y el saber, debemos insistir con toda energía en que la religión es *una esfera del valor completamente autónoma*. No reposa en otra esfera del valor, sino que descansa íntegramente sobre propias bases. No tiene el fundamento de su validez en la filosofía, ni en la metafísica, sino en sí misma, en la certeza inmediata peculiar al conocimiento religioso. El reconocimiento de la autonomía epistemológica de la religión depende, pues, de que se admita un conocimiento religioso especial. Cuando, al tratar el problema de la intuición, pusimos de manifiesto este conocimiento, que caracterizamos más concretamente como un conocimiento inmediato intuitivo, sentamos la base teórica de la autonomía de la religión, que afirmamos y defendemos ahora.

Scheler replica con razón a los filósofos y teólogos que se resisten a fundar la religión sobre sus propias bases: «¿Es que puede la religión, subjetivamente, la de raíces más profundas entre todas las disposiciones y potencias del espíritu humano, asentarse sobre una base más firme que *sobre sí misma*, sobre su *esencia*?... Cuán extraña es la desconfianza en el poder y evidencia propios de la conciencia religiosa, que se revela en el intento de "fundar" sus primeras y más evidentes afirmaciones sobre otra cosa que el contenido esencial de los objetos de esta misma conciencia.» (*De lo eterno en el hombre*, 582.)

Esta desconfianza tiene su raíz más profunda en aquella confusión de la objetividad y la validez universal que ya mencionamos anteriormente. Se

opina que un juicio que no sea demostrable de un modo universalmente válido, esto es, lógicamente convincente, no puede tener aspiración alguna a la objetividad. En la admisión de una forma especial de conocimiento y certeza religioso no se ve, por ende, nada más que subjetivismo, mientras en realidad un juicio puede poseer una absoluta objetividad, sin ser por ello universalmente válido, como se demostró anteriormente. La mayoría de las objeciones que Augusto Messer hace en la conclusión de su «Introducción a la teoría del conocimiento» contra la definición dualista de la relación entre la fe y el saber, descansan en la insuficiente distinción entre objetividad y validez universal. La razón más profunda de esta deficiente distinción reside en esa forma intelectualista de pensar que sólo reconoce lo que puede apoyarse en fundamentos racionales, dicho brevemente, lo que puede demostrarse.

Muchos filósofos opinan que la filosofía presta a la religión el mayor de los servicios, asegurando su verdad mediante razonamientos metafísicos. Pero estos filósofos pasan por alto que la concepción de la relación entre la religión y la filosofía, defendida por ellos, sólo es de provecho cuando y en tanto el conocimiento filosófico se mueve en las vías de un sistema acabado e incorporado en cierto modo a la religión. Por el contrario, tan pronto como el impulso hacia el conocimiento filosófico se apoya sobre sus propias bases y conmueve las bases del sistema recibido, existe el peligro de que también la religión misma se torne problemática con el fundamento filosófico, y que la supuesta piedra fundamental de la religión se convierta en la piedra de molino que la arrastre al abismo del escepticismo. Libros como «La fe y el saber», de Augusto Messer, o «El hombre religioso y sus problemas», de Juan María Verwe-

yen, iluminan vivamente el peligro que existe aquí para la religión. El abandono de la fe religiosa depende últimamente, lo mismo en un autor que en otro, de la confusión entre la religión y la filosofía y el intelectualismo religioso consiguiente a ella.

Señalemos brevemente, por último, una consecuencia pedagógica práctica que resulta de nuestra concepción de la relación entre la religión y la filosofía, la fe y el saber. Si hay una esfera propia, religiosa, del valor, y consiguientemente un conocimiento religioso especial, o sea, en cierto modo un órgano religioso especial, se sigue que el cultivo de la religión sólo puede tener lugar por medios religiosos. No nos hacemos religiosos mediante una actividad intelectual, ni mediante las reflexiones filosóficas, ni mediante estudios y lucubraciones teológicas, sino sólo desenvolviendo y desplegando el fondo religioso recibido de Dios, quizá menoscabado por una errónea educación y enseñanza religiosa; tratando de afinar y desarrollar, por decirlo así, el órgano religioso. Así como no se aprende a ver ni a sentir artísticamente con el estudio de estéticas, tampoco se hace nadie realmente religioso con el estudio de obras teológicas o sobre filosofía de la religión. En un caso lo mismo que en el otro se trata más bien de poner en actividad las dis-

posiciones recibidas, desarrollándolas y desplegándolas. Si se hace esto, el mundo de los valores religiosos penetra cada vez más viva y poderosamente en la conciencia del hombre. Hasta que llega finalmente, en el terreno religioso, a vivir por entero en lo divino, recibiendo de este modo certidumbres siempre renovadas, que le hacen triunfar con santa sonrisa de todas las angustias críticas del intelecto oprimido por los problemas.

Concluyo con un pasaje del *Mikrococosmos de Lotze* (III, 1864, 243 y s.), que encierra todo un programa filosófico:

«La esencia de las cosas no consiste en ideas y el *pensamiento* no es capaz de comprenderla; mas el espíritu *entero* vive acaso en otras formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento le sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo más intensamente en la medida en que se hace dueño de este orden. Son errores muy antiguos los que se oponen a esta concepción... La sombra de la antigüedad, su nefasta sobrevaloración del *logos*, se extiende aún vastamente sobre nosotros y no nos deja ver, ni en lo real, ni en lo ideal, aquello por lo que ambos son algo más que toda razón.»

FIN DE

«TEORÍA DEL CONOCIMIENTO»

AUGUSTO MESSER

EL REALISMO CRÍTICO *

* Traducción de Fernando Vela.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

I

PRELIMINARES SOBRE LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

El problema de la realidad, es decir, la cuestión de si podemos conocer, y en qué manera, un mundo real que existe independientemente de nosotros, contiene los dos conceptos de «conocimiento» y de «realidad». Así, pues, hemos de comenzar por ocuparnos de ellos.

A tal fin, nos guiaremos por el uso corriente de la lengua. Y preguntamos: ¿Qué se entiende generalmente por conocimiento? O bien: puesto que «conocimiento» significa tanto un proceso (el conocer), como el resultado de dicho proceso (el conocimiento adquirido), formularemos la pregunta más ceñida y precisamente: *¿Qué es conocer?*

Sin duda, encuentro la respuesta cuando me represento todos los distintos procesos que —guiado por mi sentimiento del idioma— designo con la palabra «conocimiento». No puedo saber fijamente si los demás llegarán a la misma respuesta, siguiendo idéntico procedimiento; pero me parece verosímil sostener, sobre la base de la experiencia, que mi sentimiento del idioma me enseña a usar, por regla general, las palabras con la misma significación que tienen para mis compatriotas. Así puedo esperar confiado el ascenso general, cuando afirmo que conocer es la aprehensión espiritual de

un objeto, del cual supongo que existe por sí, independientemente del conocimiento. Esto último diferenciaría el conocer de otra actividad espiritual que también podría llamarse «aprehensión», pero en la cual es el acto mismo de aprehender el que produce o combina y construye el objeto. Me refiero a la actividad de la fantasía, tal como se manifiesta en la creación poética e invención de todo género.

II

CONSIDERACIÓN PSICOLÓGICA DEL CONOCER

He llamado al conocer un proceso «espiritual». Lo mismo hubiera podido decir acontecimiento psíquico, proceso de conciencia, vivencia. De aquí resulta claramente que el conocer cae también dentro de la esfera de investigaciones de la *psicología*. Así, pues, tiene que suscitarse la cuestión de si la psicología está llamada a resolver el problema del conocimiento de la realidad. La psicología se propone describir el acontecer psíquico, indicando en qué consiste y cuáles son sus grados de evolución (por ejemplo, en el hombre y en los animales, en el niño y en el adulto), y explicando, en cuanto sea posible, cómo se engendra y transcurre. Estudiaría también los procesos del conocer en su compenetración y enlace con los demás hemos de conciencia en

general e incluso con todo el proceso de la vida. Así, pues, una psicología del conocer es una parte importante y por sí misma justificada de la psicología. Ahora bien, esta parte, como la ciencia psicológica en general, no puede dejar de ser ciencia de *hechos*, es decir, tiene que limitarse a describir y explicar los hechos psíquicos del conocer, como tales hechos psíquicos. He aquí un ejemplo de explicación psicológica: el sentimiento de «conocer» aparece siempre que logramos reducir una cosa, vivida como incógnita y nueva, a otra conocida y, por decirlo así, redescubrimos en lo nuevo lo viejo y familiar. También hacemos, naturalmente, una afirmación psicológica cuando decimos que los sujetos cognoscentes están, en muchos casos, convencidos de haber aprehendido objetos *reales*. Pero ¿es esa convicción *válida*? A esta pregunta (que constituye la médula de nuestro problema de la realidad), la psicología no puede contestar; porque conforme al planteamiento total de sus problemas, reduce a las *cuestiones de hecho*, dejando fuera de sus límites las *cuestiones de validez*. Si la psicología pretendiera satisfacer dicha pregunta, rebasaría las lindes de su competencia, para caer en el defecto del «psicologismo».

III

CONSIDERACIÓN LÓGICA DEL CONOCER

Si no podemos esperar que la psicología resuelva el problema de la realidad, tanto más podrá parecer-nos adecuada la lógica para ello, puesto que la lógica —según opinión muy extendida— establece las normas del pensar correcto y, por lo tanto, válido. Así, pues, entraría en su competencia la cuestión de la vali-

dez, puesto que en todo conocer hay, a la par, un pensar. Aquella reducción, es decir, relación de lo nuevo con lo viejo, podría efectivamente ser llamada, con asenso general, un «pensar».

Sin embargo, establecer normas para el pensar, considerado como una actividad psíquica de los individuos reales, es asunto, exclusivamente, de la lógica *aplicada*. La lógica *pura*, fundamento de la aplicada, no erige norma ninguna para la acción humana. Es una disciplina puramente teórica y no normativa. No se preocupa de los individuos pensantes, porque hace abstracción constante de ellos, como de sus vivencias intelectuales y, en general, de toda realidad. La lógica estudia exclusivamente los pensamientos (juicios, proposiciones, en sí y en sus elementos, los conceptos y sus complejos: conclusiones, pruebas, métodos) por lo que toca a su contenido, a su sentido, y determina las condiciones bajo las cuales dichos pensamientos son *correctos*.

Pero «conocimiento» es un concepto que trasciende de la lógica pura, tanto por el lado *objetivo* como por el *subjetivo*. Únicamente entra en ella en la medida en que el conocimiento tiene un contenido mental. La lógica se limita a decir, por ejemplo, que, si ha de ser correcto, el conocimiento no debe contener contradicción consigo mismo.

Mas el hecho de que un contenido mental sea vivido, sentido, por un *sujeto* como «conocimiento», depende como hemos visto, de que, por virtud de él, algo nuevo sea puesto en relación con algo ya conocido. Ahora bien, ¿qué es lo nuevo y qué lo viejo y conocido para un sujeto? Esto viene condicionado por la evolución psíquica del sujeto; y es distinto según los individuos. El establecer aseveraciones sobre ello compete

a la psicología, como ciencia de hechos, como ciencia de realidades, pero no a la lógica, a la cual, como ciencia ideal, no le importa la realidad de los pensamientos, sino, simplemente, su sentido, su contenido, sin preocuparse siquiera de si ese contenido es consciente para un sujeto.

Por otra parte, puesto que el «conocimiento» pretende ser, en su esencia, la captación de un objeto independiente del conocimiento, también por el lado *objetivo*, es decir, por el lado que mira al objeto, habrá de salir de la esfera de la lógica, la cual se limita a comprobar si los pensamientos son, en su estructura y relaciones, correctos, prescindiendo de lo que signifiquen para la aprehensión de los objetos, como también de que esos contenidos sean pensados por sujetos reales. Si a la concordancia de los pensamientos (especialmente los juicios) con los objetos (situaciones de hecho) llamamos «verdad», resultará que la lógica *no* tiene nada que hacer con la «verdad» en este sentido, y que es preciso distinguir entre la «corrección» y la «verdad» de los pensamientos y nexos mentales. Un pensamiento o un complejo de pensamientos, puede y debe ser correcto *en sí*, es decir, por su contenido. Así, pues, la corrección es algo immanente. La cuestión de si un pensamiento es, además, «verdadero», es decir, si concuerda o no con un objeto, trasciende de la esfera mental, de la esfera lógica. Por consiguiente, el concepto del conocimiento reviste, para la consideración lógica, el carácter de trascendencia; como también reviste ese carácter para la consideración psicológica, puesto que la cuestión de si un pensamiento, en un proceso psíquico, concuerda con algún objeto, nos lleva más allá de la esfera de lo psíquico y, por tanto, de la competencia de la psicología.

IV

PROBLEMAS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO PROPIAMENTE DICHA

Ni la psicología ni la lógica pueden abarcar el conocimiento, en cuanto conocimiento. Así, pues, se justifica la existencia de una disciplina filosófica especial, llamada *teoría del conocimiento* (en griego: gnoseología), cuyo tema consiste, de un lado, en describir el conocer, y de otro lado, en formular los problemas que el conocer suscita e intentar su solución.

La *descripción* se lleva a cabo siguiendo el método llamado «fenomenológico» por Edmundo Husserl.¹ Este método consiste en partir de los ejemplos empíricos, tanto del conocimiento precientífico como del científico, para determinar cuáles son los rasgos esenciales que se dan en todo conocer.

Aunque este método arranca de la experiencia, no por eso puede decirse que sea «empírico», como el de las ciencias de la experiencia que se proponen establecer ciertos hechos de experiencia como tales (por ejemplo, sucesos históricos). Para el método fenomenológico, el ejemplo empírico no es otra cosa que el trampolín sobre el cual se asciende a lo supraempírico. Por medio de ejemplos sacados de la esfera total del conocimiento, y que como tales permanecen indiferentes, se quiere conocer lo que es común a todo conocimiento, lo que le pertenece por esencia. Así, pues, buscamos la estructura supraempírica del conocer, lo dado *a priori* en el conocer, lo que, por tanto, ha de encontrarse siempre en todo conocer que se realice.

¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1913. (Ideas para una fenomenología pura.)

Limitándonos a lo más importante, podemos enumerar como rasgos esenciales del conocer, los siguientes (que el lector puede comprobar en cualesquiera casos particulares):

El conocer es una relación entre dos miembros, sujeto y objeto, que permanecen distintos entre sí.

Esa relación es una correlación, pues el término sujeto sólo es sujeto en cuanto el otro es objeto suyo.

Ahora bien, esta correlación no es reversible. Ser sujeto es cosa completamente distinta de ser objeto. La función del sujeto es captar, aprehender; la del objeto, ser aprehensible y ser aprehendido.

Esta aprehensión significa para el sujeto, por así decir, una invasión en un territorio allende él (trascendente). En cambio, para el objeto esto no significa ser atraído en la esfera del sujeto. Al objeto le es, en cierto modo, indiferente el ser conocido y el punto hasta el cual sea conocido por un sujeto. El objeto no cambia por virtud del conocimiento; el sujeto es el que se modifica en algo. Efectivamente, en el sujeto se produce una conciencia del objeto.

Esta conciencia del objeto puede ser considerada como el hecho de trasladarse al sujeto la constitución del objeto. Así, pues, visto desde el lado del objeto, el conocer es la determinación del sujeto por el objeto. Lo contrario ocurre en la «acción».

La representación del objeto, que nace en el sujeto, se llama «objetiva», por cuanto concuerda con el objeto mismo. En esto, la representación objetiva sigue siendo, para la conciencia, distinta del objeto.

Aunque el sujeto, por decirlo así, recibe las determinaciones del objeto; aunque se comporta receptivamente, no por eso es pasivo. Puede mostrarse activo, e incluso espontáneo, en el conocer, y tomar parte, especialmente, en la formación de la representación del objeto.

Puesto que la representación más cabal del objeto permanece distinta del objeto mismo, puede el objeto ser designado como independiente del sujeto, como «trascendente» (allende) del sujeto. Todo conocer se orienta hacia un ser independiente del sujeto cognoscente (menciona o «mienta» ese ser), y está, además, convencido de haberlo captado. Esto parece estar en contradicción con la esencia de la relación gnoseológica, según la cual, objeto y sujeto, como tales, se hallan indisolublemente unidos.

Pero ambos términos, sujeto y objeto, no se agotan en su correlación; ambos pueden existir «por sí», desprendidos de esta correlación; bien que en este caso ya no sean sujeto y objeto el uno para el otro. La diferencia estriba en esto: que al deshacerse la correlación, el objeto deja de ser «objeto» (para el sujeto en cuestión); pero el sujeto sigue siendo sujeto (aunque entonces no es sujeto «cognoscente», sino acaso sujeto que siente, quiere, valora).

Por cuanto el objeto es mentado como algo que existe en sí, cabe hacer diferencia entre lo que en él es ya conocido y lo que queda por conocer, o lo cognoscible en general. Lo conocido no necesita coincidir exactamente con lo que queda por conocer; puede ser «inadecuado» a ello.

La conciencia de esta inadecuación es, por decirlo así, un «saber del no saber», una «aprehensión de lo no aprehendido». En esto consiste la conciencia del problema. Pero de ella nace la aspiración a retrotraer y ensanchar constantemente los límites del conocimiento; aspiración que patentiza —a pesar de toda su receptividad— la actividad y espontaneidad del sujeto.

Cuando la representación del objeto, formada por el sujeto, concuerda con el objeto mismo, decimos que

es *verdadera*. Y sólo en cuanto alcanzamos representaciones verdaderas, estamos autorizados para hablar estrictamente de «conocimiento». A éste se contraponen el error, la ilusión. Pero el objeto mismo no puede ser llamado ni verdadero ni falso. Mas una representación inadecuada, a pesar de ser incompleta, puede ser verdadera, es decir, reproducir acer-

tadamente algunos rasgos singulares del objeto.

Así como existe una conciencia de la inadecuación, existe también una conciencia de la falsedad y, por tanto, una conciencia de la verdad. Esto implica la exigencia de poseer un criterio de la verdad. Finalmente, de la conciencia de la falsedad nace el afán de verdad.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE LA REALIDAD

I

PROPIEDADES COMUNES A TODOS LOS OBJETOS

Al comenzar el libro nos propusimos aclarar los dos conceptos de «conocimiento» y «realidad». Hasta este momento nos hemos ocupado sólo del conocimiento; hemos intentado pensar claramente su esencia. Pero ahora hemos de volver la atención al concepto de *realidad*, es decir, a una determinada especie de objetos del conocimiento. Pues de los objetos reales hemos diferenciado los ideales (los simplemente pensados, irreales).

Pero antes de entrar en el estudio detallado de esta distinción, destacaremos algunos rasgos esenciales, que son comunes a ambas clases de objetos, por cuanto convienen a *todos* los objetos del conocimiento.

Desde luego, de todos los objetos puede decirse que permanecen distintos del proceso de conocimiento. Es más, el sentido del conocer consiste en querer aprehender los objetos tales como son en sí. Pues si el conocer cambiase los objetos en alguna manera, falsearía o enturbiaría el conocimiento. Ciertamente es que podemos modificar los objetos por virtud de nuestra acción. Pero los objetos modificados poseen otra constitución que antes y deberán, por lo tanto, si han de ser aprehendidos acertadamente, suministrar también otros contenidos de conocimiento. Esos

contenidos de conocimiento, que se engendran en el sujeto, deben distinguirse de los objetos, aun en el caso de que concuerden cabal y exactamente con ellos, es decir, aun cuando sean verdaderos y adecuados.

Esta distinción entre los objetos y todo conocer y todos los contenidos del conocer, puede llamarse la *trascendencia* de los objetos, su «ser en sí». Esta trascendencia debe tomarse en sentido gnoseológico; pues vale —insistimos una vez más— para *todos* los objetos del conocimiento, incluso los *ideales*.

Precisamente a estos objetos ideales es a los que no se concederá fácilmente el carácter de «trascendentes». Se dirá que son objetos «meramente pensados», creados, «producidos» por el pensamiento. Se dirá que del sujeto depende, por decirlo así, el pensarlos de tal o de cuál modo. ¿Y cómo, entonces, concederles esa independencia, ese «ser en sí», esa «trascendencia»?

Pero estos predicados *no* se los atribuimos por cuanto son pensados, contruidos, por el pensamiento, sino por cuanto han de ser conocidos. Son estas dos maneras completamente distintas de relacionarse los objetos con el sujeto, y por tanto, también son completamente distintas las funciones correspondientes del sujeto en cada una de ellas: primero, imaginar, construir los objetos; después, conocerlos.

El hecho de que sea preciso, para el conocer, tomar realmente en con-

sideración esa trascendencia gnoseológica, puede demostrarse en un ejemplo cualquiera. Son objetos ideales, por ejemplo, las creaciones de la matemática pura, los números, las figuras de la *geometría* plana y del espacio. Si se quiere hacer comprender, por ejemplo, a una clase de cuarenta alumnos lo que es un número decimal o la relación que existe entre el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo y los cuadrados de sus catetos, habrá cuarenta procesos de conocimiento, cada uno con su contenido. Pero el objeto del conocimiento es sólo *uno*; ha de diferenciarse de aquellos procesos y trasciende de ellos. Los sujetos cognoscentes, así como los procesos por ellos vividos, son reales; pero sus objetos son irreales, «ideales», y, a pesar de su irrealidad, son algo determinado, fijo, que está, por así decir, ante los ojos del sujeto, tal como ha de ser aprehendido y que puede ser captado por éste acertada o defectuosamente.

Cierto que es cosa sorprendente que un objeto irreal actúe realmente e imponga prescripciones al sujeto cognoscente. Pero antes de intentar responder a la pregunta de cómo sea esto posible, debemos darnos cuenta, por medio de la descripción puramente fenomenológica del conocimiento, de que en el conocer real de los objetos ideales nos representamos, efectivamente, así la situación de hecho, y que, en otro caso, el afán de conocimiento perdería su sentido frente a esta clase de objetos.

Este «ser-en-sí» gnoseológico conviene a los objetos reales, de la misma manera que a los objetos ideales.

II

CARACTERES DE LOS OBJETOS REALES

Los conceptos «real» o «efectivo» (que provisionalmente usamos como

sinónimos) pertenecen al número de aquellos conceptos fundamentales que aplicamos en la vida práctica y en la ciencia con una seguridad instintiva —tales como los conceptos de espacio, tiempo, yo, objeto—, pero que nos sumen en una gran perplejidad tan pronto como intentamos definirlos.

Todos estamos convencidos de que existimos realmente y vivimos en un mundo real. Por cuanto este mundo nos produce placer y dolor, deseos y repulsiones, va convenciéndonos prácticamente de su realidad, como también porque opone una resistencia, más o menos grande, a nuestras actividades o desengaña nuestras esperanzas.

La vida práctica solamente nos ofrece ocasión para formar el concepto «real» en los casos en que un error, una mentira, una ilusión de los sentidos, una fantasía o una alucinación, nos impulsan a declarar algo irreal o aparente. La formación de los conceptos supone —y también aquí— diferenciación.

A fin de diferenciar lo real de lo irreal, el hombre utiliza como medio la percepción. De todos los sentidos, son para él la vista y el tacto los medios más seguros de determinar si algo es real. El hombre ingenuo no se da cuenta, al pronto, de la percepción como tal; para él, las cosas percibidas están sencillamente ahí y las cree constituidas en sí mismas tal como las percibe. Cree percibir inmediatamente, no sólo lo corporal, sino también lo espiritual, tanto en los otros como en sí mismo. Sabe, sin duda, que los demás hombres pueden disimular sus pensamientos y sentimientos; pero, por regla general, cree percibir inmediatamente la disposición de ánimo en que se hallan respecto de él, lo que le comunican, lo que de él desean, lo que le prohíben.

Además de la percepción de los objetos mismos, sirven de signo

para conocer su realidad la percepción de sus efectos. Así, por ejemplo, si al volver a casa encontramos descerrajado nuestro armario, no tenemos la menor duda de que un hombre real es el que lo ha forzado.

Los objetos meramente pensados (ideales¹ irreales), no pueden ser percibidos ni tampoco pueden actuar. El triángulo dibujado es, ciertamente, algo real; pero es un simple medio auxiliar para representarnos el triángulo (ideal) mentado propiamente por la geometría. El triángulo dibujado no es esa misma creación ideal. Un alimento simplemente pensado no se ve, no se huele, ni se toca, ni tampoco nos puede saciar.

III

REALISMO INGENUO Y REALISMO CRÍTICO

En realidad, el hombre ingenuo está convencido de que las cosas reales son en sí tal como se las muestra su percepción sensible; sobre todo su vista. Sin embargo, la vida práctica le obliga en ocasiones a establecer diferencias entre las cosas mismas y sus representaciones sensibles. Sabe por experiencia diaria que las cosas alejadas «parecen» más pequeñas de lo que son en realidad; y encuentra acá y allá, por virtud de un estudio más exacto, que una cosa tiene en realidad otra constitución que aquella que al principio le atribuyó, fundándose en una somera percepción.

Esta diferenciación entre las cosas tales como se presentan en nuestra percepción sensible, y las cosas tales como son en sí, es realizada luego, en gran escala, por el pensamiento

científico (en la física, fisiología y psicología). Estas ciencias demuestran que color y claridad, dureza y blandura, calor y frío, sonido, gusto, aroma, etc., no son atributos de las cosas en sí, independientes de la percepción.

Cierto modo de estar constituidos nuestros órganos sensoriales, nuestro cerebro y nuestra conciencia, como también ciertos procesos estimulantes físicos (o también químicos), son las condiciones parciales indispensables para que se presenten en las cosas esas propiedades (llamadas cualidades secundarias desde Locke, 1704). Es decir, que no pertenecen «absolutamente» a las cosas, sino sólo «relativamente»; saber: en la relación de las cosas con sujetos percipientes, provistos de *determinada* constitución psicofísica.

Esta subjetividad de las cualidades sensibles, motiva y justifica que hagamos una diferencia esencial entre las cosas mismas y sus «apariciones» («fenómenos») en la conciencia.

Hecha esta diferenciación, el realismo crítico del pensamiento científico filosófico se destaca sobre el realismo natural (*ingenuo*) de la vida práctica.

Aquí se nos ofrece ocasión para añadir a las dos clases principales de objetos, que hasta ahora considerábamos (los ideales y los reales) una tercera clase: los *fenoménicos*; entendiéndolos por éstos, las maneras como los objetos reales aparecen («fenómenos») en la conciencia.

Claro está que estos fenómenos, en cuanto contenidos de la conciencia, son reales; pero no son lo que la percepción ingenua cree, porque para ésta, los fenómenos son las cosas reales mismas.

Esta dualidad de «fenómeno» y «cosa en sí», ha servido también de base para dar distinta significación a las dos palabras «real» y «efectivo». Los fenómenos o apariciones de

¹ En la teoría del conocimiento, las palabras ideal y real no tienen ninguna significación de valor; por lo tanto, tampoco implican diferencia de valor o rango.

las cosas en la conciencia (como en general todo contenido o proceso de conciencia) deberían —según propone, por ejemplo, Oswald Külpe— ser llamados «efectivos»; y, en cambio, lo que existe independientemente de la conciencia, debería ser llamado «real». La manera propia de existir los objetos reales, sería su «estar presentes», o, de otro modo, su «ser dados». En cambio, la manera propia de existir los objetos reales, debería llamarse «existencia». Y aun cuando estos objetos reales sólo son admitidos sobre la base de algo «dado», sin embargo, los pensamos como existiendo independientemente de su representación en la conciencia; así, pues, deberían ser claramente diferenciados de los objetos «efectivos».

Sin embargo, esta distinción, por fundamentada que esté, no encuentra amparo ninguno en el uso corriente de la lengua, y puede fácilmente llevar a malas inteligencias. Por esta razón, sólo la aceptaremos empleando la expresión de «efectivo en la conciencia» para distinguir lo inmediatamente dado en la conciencia, y especialmente para distinguir la cosa, como fenómeno, de las cosas «reales».

El realismo crítico del pensamiento científico-filosófico se destaca sobre el realismo ingenuo del pensamiento precientífico y de la acción y vida prácticas, precisamente por llevar a cabo fundamentalmente esta última diferenciación.

Pero aún se distinguen estos dos estadios del realismo por otro carácter. La convicción ingenua y natural de que también la vida espiritual puede ser percibida tan inmediatamente como las cosas corporales, queda destruida o, por lo menos, menoscabada por la meditación crítica. Por lo menos la opinión dominante en la psicología científica es que sólo en nosotros mismos percibimos in-

mediatamente lo anímico, y que, en cambio, el alma de los demás no la aprehendemos directamente en la percepción, sino que sobre la base de la percepción de palabras, gestos, movimientos y ademanes, la añadimos asociativamente con seguro instinto y suma rapidez. Esta proyección simpática en el prójimo, considerada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, no tiene otro valor que el de una hipótesis, muy verosímil sin embargo.

Pero aunque el realismo crítico se diferencia claramente del realismo ingenuo, ambos coinciden en la convicción de que somos capaces de conocer «realidades», es decir, objetos efectivos, que existen independientemente de nosotros, y conocer, no sólo su existencia, sino también su constitución.

Pero aún hemos de señalar un hecho digno de atención para toda meditación gnoseológica: el hecho de que aunque la reflexión nos ha llevado desde el realismo ingenuo al realismo crítico (y aún más allá), sin embargo, en la vida práctica, e incluso en las ciencias particulares, seguimos tranquilamente comportándonos como realistas ingenuos. Este hecho fortalece la convicción de que en el realismo ingenuo se oculta una parte muy considerable de verdad.¹

¹ Debemos a la obra de Nicolás Hartmann, *Fundamentos de una metafísica del conocimiento (Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens, 1921)*, valiosas sugerencias para los capítulos precedentes. Mas, para Hartmann, el «realismo es aquella tendencia que coloca al objeto por encima del sujeto, y pretende mostrar cómo el objeto engendra al sujeto» (pág. 91), dando así a la palabra realismo un sentido, a nuestro juicio, inusitado y en todo caso diferente del nuestro. Pero en las concepciones fundamentales de la teoría del conocimiento, estamos de acuerdo con Hartmann.

CAPÍTULO III

EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

I

DIFICULTADES DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

Después de haber explicado los conceptos de «conocimiento» y de «realidad» (así como el de «realismo crítico»), todavía nos falta considerar *en qué grado el conocimiento de la realidad plantea problemas a nuestro pensamiento filosófico.*

Ya en la descripción del conocer tropezamos con una dificultad. Todo conocer, en efecto, se orienta hacia objetos que existen independientemente del sujeto cognoscente y, además, está convencido de que los aprehende. Pero estos objetos deben, en el conocer, persistir, sin embargo, en su existencia independiente, en su «ser-en-sí». Únicamente en el sujeto debe modificarse algo; en efecto, en el sujeto ha de acontecer el proceso del conocimiento. Pero ¿cómo el sujeto, en el conocer, puede transferirse al objeto que está allende él, que le es *trascendente*, para aprehenderlo? ¿Cómo la conciencia cognoscente puede, por así decir, salir de sí misma? No está siempre atendida, limitada a sus propios contenidos?

Con este problema se relaciona íntimamente otro. Supongámos que en el sujeto cognoscente se ha producido (aunque por modo inconcebible para nosotros) un contenido de conciencia que concuerda con un objeto, es decir, que es «verdadero».

¿Cómo podrá el sujeto convencerse de esta verdad? ¿En dónde encontrará *un criterio de la verdad?* Tendría que comparar ese su contenido de conciencia con el objeto mismo, y, a este fin, trascender de sí mismo y, por así decir, traer a su interior el objeto, al lado de aquel contenido. Pero entonces, ¿cómo conciliar esta operación con el carácter trascendente del objeto, con su «ser-en-sí»?

Estos dos problemas: cómo sea posible el conocer en general y cómo sea posible un criterio de verdad, afectan, por lo demás, no sólo al conocimiento de los objetos *reales*, sino al de *todos* los objetos. Pero se nos imponen con singular fuerza tratándose del conocimiento de la realidad. Porque los objetos *ideales* son producidos, imaginados y contruidos por la conciencia; por tanto, parece que, justamente por eso, están con la conciencia en una relación mucho más íntima que las realidades, las cuales son pensadas como existiendo independientemente de la conciencia. Se dirá que lo que la conciencia crea, puede también conocerlo.

Todavía menos dificultades parece presentar el conocimiento de los objetos *fenoménicos* como tales. Estos, en efecto, pertenecen a la misma conciencia. Sin duda, para hacer de ellos el objeto del conocimiento o aun sólo de la observación, es necesario que el sujeto adopte una actitud interior «artificial», pues en nuestra actitud habitual atendemos, como realistas ingenuos, a los objetos *re-*

les mismos, cuyas representaciones en nuestra conciencia son los fenómenos que, para nuestra conciencia natural, no se diferencian en nada de las realidades.

Mas si practicamos aquella distinción entre la realidad misma y su «aparición» en la conciencia, nuestro afán de conocimiento parece que podrá aplicarse a los «fenómenos» (que pertenecen a la esfera de la propia conciencia) con mayores perspectivas de éxito que a las realidades trascendentes, situadas allende la conciencia. Es más, parece al pronto inconcebible que la conciencia pueda convencerse de la existencia de estas realidades y conocerlas tal como están constituidas. Además, ¿en qué puede consistir el criterio de verdad de estos conocimientos?

II

LOS PROBLEMAS PARCIALES

Una vez dicho esto, nos encontramos ya ante el gran problema del conocimiento de la realidad. Siguiendo a Oswald Külpe, quien en su obra capital *La realización*¹ (que seguimos en los capítulos próximos) ha dado la mejor exposición y defensa del realismo crítico, podemos descomponer el problema del conocimiento de la realidad en cuatro problemas parciales:

1. ¿Es posible conocer la existencia de realidades?

¹ *Die Realisierung.*

2. ¿Cómo es posible conocer la existencia de realidades?

3. ¿Es posible conocer la constitución y relaciones de las realidades, es decir, determinarlas en este sentido?

4. ¿Cómo es posible «determinar» las realidades?

La formulación escogida por Külpe mismo (sí y cómo puede admitirse una «posición» y «determinación» de lo real), puede llevar a la idea errónea de que nosotros mismos somos los que «ponemos» y «determinamos» lo real, en el mismo sentido en que «ponemos» (es decir, producimos) los objetos reales, y los «determinamos» (es decir, los construimos). Pero no han de interpretarse en este sentido idealista las expresiones «poner» y «determinar», usadas por Külpe. Esto se ve en la manera como Külpe define su concepto fundamental de la «realización», que es de la manera siguiente: «Designa esta palabra un procedimiento de investigación en el cual lo real, que ha de conocerse, es presupuesto, pero no producido. Sólo los pensamientos, con los cuales intentamos exponerlo y entenderlo, son lo que producimos y elaboramos.» Para eliminar todo equívoco, nos proponemos evitar, por regla general, la expresión «poner», aquí tan propinqua, y afirmar de una vez para siempre que aplicamos la expresión «determinar» en el sentido arriba indicado de aprehender «determinaciones» (es decir, constituciones y relaciones) existentes.

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE OBJETOS REALES

La pregunta de si es posible conocer la *existencia* de realidades, sólo puede ser afirmada si demostramos que es lícito admitir la existencia de objetos reales. Pero sabemos que además de los objetos reales hay otras dos clases de objetos: los ideales y los fenoménicos. La oposición más resuelta contra el realismo gnoseológico consiste, pues, en disputar el derecho a admitir los objetos reales, como una clase especial de objetos, reduciendo éstos bien a objetos fenoménicos, bien a objetos ideales. De la primera manera procede el idealismo subjetivo (que también puede llamarse concienzialismo, filosofía de la inmanencia, positivismo). Del segundo modo procede el idealismo objetivo (crítico o trascendental).¹ Frente a ambas tendencias, nos toca ahora hacer ver la licitud del realismo crítico.

I

DISCUSIÓN CON EL IDEALISMO SUBJETIVO (CONCIENCIALISMO)

a) Los representantes del idealismo subjetivo (conciencialistas) ale-

gan, en primer lugar, que la «evidencia» (es decir, el carácter obvio, palpable) de la percepción es, en las ciencias de experiencia, lo único que suministra un conocimiento seguro. Ahora bien, sólo los hechos de conciencia, por tanto, sólo los objetos fenoménicos podrían ser percibidos con esa evidencia. Carece, pues, de sentido buscar tras ellos, por así decir, otros objetos, los objetos reales que habrían de constituir la verdadera realidad. Sin embargo, la evidencia de la percepción —aun respecto de los propios hechos de conciencia— no posee una significación tan sobresaliente. Es en sí solamente una impresión subjetiva, que nos dice que se desarrollan, o se han desarrollado, ciertas vivencias, y que estas vivencias son o fueron de tal o cuál índole. Pero esta impresión subjetiva no está, por necesidad, justificada objetivamente, ni convence necesariamente a otros. Por otra parte, la percepción evidente no está ligada siempre a todas las vivencias de la conciencia. Estas pueden desarrollarse, sin que la percepción interior se dirija hacia ellas. Además, esta percepción interior misma puede tener efecto en distintos grados de la conciencia. Únicamente en los estadios superiores suele presentarse la evidencia. Ésta se refiere, en primer término, solamente a las vivencias inmediatamente presentes. Es cierto que puede extenderse también a vivencias pasadas (en forma de

¹ Sobre los representantes históricos de ambas tendencias, véase O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la Filosofía), 11ª edición, 1923, y mi *Filosofía actual* (trad. española en la Biblioteca de la Revista de Occidente).

«certeza del recuerdo»); pero es sólo en ínfima escala, y con una seguridad objetiva, que decrece rápidamente. Por ejemplo: podemos dudar o equivocarnos sobre si un minuto antes hemos tenido o no un pensamiento determinado. Finalmente: es posible enunciar con seguridad mayor proposiciones generales (por ejemplo: que existió una diferencia entre dos claridades) que proposiciones especiales (por ejemplo: que la primera o la segunda fue la mayor).

No hemos distinguido hasta ahora entre la llamada percepción «interna» y la «externa». Quede dicho aquí que la evidencia puede recaer sobre ambas. Así, con la misma evidencia puedo percibir que experimento un sentimiento desagradable como que me es dado exteriormente, es decir, en el espacio, algo «blanco», «liso» o «pesado». El concienialista, en sentido estricto, tendría, por tanto, que limitarse a establecer, describir, los hechos de conciencia dados por la percepción interna y externa y establecer asimismo regularidades entre ellos.

Pero es fácil demostrar hasta qué punto las ciencias reales rebasan lo que el concienialismo admite.

Algunos filósofos y psicólogos, como Beneke, Wundt y Paulsen, consideran justificado el concienialismo, a lo menos para la esfera de lo psíquico. Rechazando toda sustancialización de lo anímico y sosteniendo la teoría de la «actualidad» psíquica, quieren decir que en el dominio de lo psíquico no puede hacerse diferencia entre lo dado inmediatamente a la conciencia (lo fenoménico) y otra realidad psíquica (por así decir, una «cosa en sí»). Pero en pro de esta distinción, propuesta ya por Kant, aboga el hecho de que lo psíquico, es decir, la vivencia, puede sobrevenir sin una percepción a ella dirigida o puede ser acompañada de ésta en diversos grados de conciencia. Ahora bien, con cada percepción

viene dada, según ya mostró Herbart, una «apercepción»,¹ es decir, una concepción e interpretación por virtud de anteriores experiencias, puntos de vista, hipótesis, expectativas, etcétera. Por lo tanto, tiene sentido el pregunta: ¿cuál ha sido la parte real de nuestra vivencia, es decir, la parte independiente de nuestra interpretación y qué es lo aportado involuntaria y a menudo inconscientemente por la apercepción?

El concienialista, en sentido estricto, tampoco podría dar por reales las vivencias no percibidas en su propia vida anímica, ni lo psíquico en los demás hombres y animales, si quisiera ser fiel a su idea fundamental de reconocer como real únicamente lo que se percibe anteriormente con evidencia y rechazar la hipótesis de una realidad psíquica. Es fácil ver cuán mal responde esto al procedimiento de la psicología. Especialmente, la llamada psicología objetiva, que, partiendo de las manifestaciones de la vida anímica —tales como movimientos expresivos, obras de arte, usos religiosos, formas de tráfico, etc.—, se remonta a lo psíquico, renuncia por completo a la evidencia de la percepción. Es muy instructivo también el ver cómo, aun los citados representantes de la teoría de la «actualidad» psíquica, hacen hipótesis que rebasan la esfera de los objetos fenoménicos, únicos que el concienialismo reconoce como reales. Así habla Beneke de un «alma» con «disposiciones» y «vestigios»; Wundt y Paulsen representan una metafísica voluntarista que reduce toda la vida anímica a unidades volitivas, que no son perceptibles a la conciencia.

Ya en la vida práctica vamos más allá de lo dado con evidencia en la percepción externa —colores, soni-

¹ Véase mi obra *Die Apperzeption*. Berlín. Reuther und Reichard, 2ª edic., 1921.

dos, olores, presiones—, puesto que concebimos éstas como propiedades y efectos de cosas que no nos son dadas en su constitución total. Pero tampoco las ciencias de la naturaleza se limitan a lo fenoménico, puesto que, al hablar de masas, energías, átomos, electrones, suponen —por lo menos esta es la interpretación más inmediata— realidades que les sirven para explicar los objetos fenoménicos.

Así, pues, cuando el conciencialismo, señalando a la evidencia que puede acompañar a la percepción de los objetos fenoménicos, admite éstos como los únicos reales, no responde ni al proceder de la psicología ni al de las ciencias de la naturaleza. Con esto, la esfera de conocimientos de ambas ciencias se estrecharía de una manera mortal. Es, sin embargo, cierto que la percepción interna y externa evidente es el punto de partida y el fundamento último para admitir la existencia de realidades físicas y psíquicas.

b) Un segundo grupo de objeciones del conciencialismo contra el realismo es de índole *lógica*.

Se considera que existe una contradicción interna en el concepto de un objeto real, concebido como existente «fuera» del pensamiento, y, por tanto, como «trascendente». El pensamiento de un cuerpo sigue siendo un pensamiento. Ni se puede ver lo no visto, ni se puede pensar lo no pensado.

Pero, precisamente, esta última comparación revela la debilidad de esta objeción, que desconoce la peculiaridad del pensamiento, confundiendo con la representación sensible. El rojo que veo, es contenido de una sensación cromática; pero el árbol en que pienso, no es, en el mismo sentido, contenido de un pensamiento. El árbol no se convierte en pensamiento por el hecho de que yo lo pienso. Asimismo puedo pensar («mentar») sentimientos de placer o

displacer, sensaciones, representaciones intuitivas, sin que por esto se transformen en pensamiento. Así, pues, no existe contradicción en que yo piense objetos reales; en cambio, la sensación de un color que no fuese una sensación, o la imagen rememorativa de un aroma que no fuera una imagen rememorativa, significaría, ciertamente, una contradicción en sí.

Así, pues, la peculiaridad del pensamiento consiste, justamente, en que no iguala o identifica consigo a sus objetos, sino que, simplemente, se refiere a ellos. El ser los objetos pensados, no altera en nada su constitución; siguen siendo lo que son: conceptos u objetos, objetos ideales, fenoménicos o reales. Especialmente los últimos no se convierten (por el hecho de ser pensados) en simples pensamientos, contenidos mentales y, por tanto, objetos fenoménicos.

Los conciencialistas responden que, en efecto, contenidos de conciencia, tales como sensaciones, sentimientos, actos volitivos, pueden ser objetos del pensamiento, sin convertirse por eso en meros contenidos mentales; pero —añaden— ¿cómo es posible que objetos «trascendentes», objetos que están fuera de la conciencia, transmigren dentro de ella? Y aunque se admitiera que pudiesen convertirse en contenidos de conciencia, tendríamos que poder compararlos con aquéllos, si esos contenidos habían de servir para el conocimiento de objetos reales; para lo cual tendríamos que conocer los objetos trascendentes en su constitución real, «en sí»; lo que es imposible, puesto que la conciencia no puede trascender de sí misma. Así, pues, todo lo que pueda ser objeto de un pensamiento, es ya, conforme a su concepto mismo, contenido de conciencia.

A esto se puede contestar: Lo que yo pienso, ¿ha de ser por ello *exclusivamente* un contenido de concien-

cia? . . . Sin duda, tiene que estar «en la conciencia», por cuanto he de saber de ello. Con lo cual esa objeción queda reducida a la inocente afirmación de que todos los objetos del pensar tienen que ser, justamente, por ello, objetos de un saber. Esto es evidente, pues en el concepto de pensamiento está implícito el de un saber, un darse cuenta. Pero de esta afirmación, nada se deduce acerca de la naturaleza de los objetos del pensamiento. Estos pueden ser lo mismo objetos reales que fenoménicos.

Así, pues, ha de verse, justamente, en la *trascendencia*, en el salirse de sí mismo, un rasgo esencial y característicos del *pensamiento*. Es cierto que también pueden ser pensados contenidos de la conciencia, pero asimismo pueden ser pensados otros objetos —como los reales e ideales— que no son contenidos de conciencia.

La independencia del objeto pensado, respecto del pensamiento mismo, se deduce también de los principios fundamentales de la lógica: los principios de identidad y de contradicción. Su sentido puede interpretarse diciendo que en el curso y las vicisitudes del pensar (juicios, conclusiones, pruebas), siempre el objeto persevera, independiente del pensar, y no cambia por virtud de dichas operaciones.

Pero aunque se conceda que el concepto de un objeto real, entendido como objeto trascendente, está libre de contradicción, todavía acude el concienzialismo a la objeción lógica de que la hipótesis de objetos trascendentes no está suficientemente fundamentada; al pensar científico, le basta con objetos inmanentes. Sin embargo, esto no es exacto en lo que toca a las ciencias de lo real. Cuando en la metafísica se habla, por ejemplo, de mónadas o de la divinidad, o de la voluntad como principio cósmico, es notorio que con ello no se piensa en contenidos

de conciencia; como tampoco cuando en las ciencias de la naturaleza se habla de la naturaleza y sus factores, o en las ciencias históricas, de las personas y sucesos históricos.

Ahora bien, si se pretende afirmar que todos estos objetos son inmanentes a la conciencia, por el hecho de que los sabemos pensados por nosotros, llegamos nuevamente a la evidencia de que todos los objetos conscientes son conscientes. Pero de aquí no se sigue, en modo alguno, que todo *ser* sea *solamente* ser consciente (contenido de conciencia). Justamente, la convicción de todas las ciencias de realidades, es que la existencia de sus objetos no es idéntica a nuestro saber de ellos, ni está inseparablemente unida a este saber. Esta convicción, comprobada incessantemente en la experiencia, constituye un fundamento lógico suficiente para admitir la existencia de objetos reales.

c) También se oponen al realismo el *empirismo* y el *positivismo*, es decir, aquellas direcciones espirituales que, en el conocimiento, pretenden limitarse estrictamente a lo dado en la experiencia. Partiendo de aquí, se dice: Únicamente nos son dados contenidos de conciencia; todo lo que ha de ser objeto del conocimiento, debe haber sido consciente para nosotros.

Si por «conciencia» se entiende aquí el sujeto individual, entonces tenemos el llamado *solipsismo*.

En primer lugar, podemos observar frente a esto: si el solipsista sólo reconoce *una* conciencia, la suya propia, ¿tiene entonces sentido, que hable de *su* conciencia, cosa por la cual quedan *otras* conciencias implícitamente supuestas?

Por otra parte, conciencia significa, bien las *vivencias subjetivas*, la vida psíquica del sujeto, bien su *saber*. En el primer caso es, de hecho, falso afirmar que *todos* los objetos pertenecen a la conciencia; pues de

la esfera inmensa de los objetos exteriores no puede decirse que sean psíquicos. Un cristal no es una vivencia subjetiva.

Pero en el segundo caso, tampoco se dice otra cosa sino que todo conocimiento de objetos está ligado a un *saber* de ellos. Esta proposición es evidente; pero no contradice a la trascendencia de la conciencia y al realismo. Deja abierta la cuestión de si los objetos —prescindiendo de que seamos conscientes de ellos— no son, además, otra cosa; por ejemplo, existentes con independencia de la conciencia.

La afirmación antirrealista de que sólo son objetos del conocimiento los contenidos de conciencia, puede defenderse también entendiendo por «conciencia» no la conciencia propia, sino una abstracción, una conciencia en *general*, un «sujeto gnosológico» en absoluto. Este punto de vista puede llamarse, para diferenciarle del «solipsismo», el de la «inmanencia» (representado, por ejemplo, por Avenarius, Mach, Rickert). Cuando los representantes de este punto de vista consideran todos los objetos como hechos de conciencia, no quieren decir con ello que todos sean de índole *psíquica*. Más bien conciben lo «inmanente» —es decir, lo dado a la conciencia, lo encontrado en ella— como neutral en su aspecto psicológico y, en su opinión, se divide en físico y psíquico, según se conciba como dependiente del yo, del sujeto psico-físico, o como independiente de él.

El representante del realismo reconoce, sin reparo, que los objetos «inmanentes» son el punto de partida de todas las ciencias de experiencia; pero afirma que estas ciencias no se detienen nunca en lo dado. En las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, éste es sólo la base para el conocimiento de un mundo real exterior. ¿Por qué hemos de vacilar en admitir un mundo semejante, si,

sin titubeos, admitimos una vida psíquica ajena sobre la base de los movimientos y manifestaciones del prójimo, dados a la conciencia?

Pero el admitir la existencia de objetos reales de la naturaleza, nos viene incluso impuesto por ciertas relaciones *formales* entre las sensaciones dadas. En la espontaneidad con que aparecen y desaparecen, persisten o cambian, se enlazan o se separan, exprésase su independencia respecto de nosotros, y, por tanto, su dependencia respecto de objetos distintos de nosotros, objetos que no nos pertenecen, que, por tanto, son «reales».

Sin embargo, los filósofos de la inmanencia responden que los factores naturales pensados por nosotros —átomos, energía y su conservación, velocidad de la luz, resistencia eléctrica, afinidad química, etc.— son también algo inmanente, a saber, simples conceptos, meros pensamientos, construcciones lógicas, que proporcionan una explicación cómoda, sin contradicciones y segura, de observaciones hechas sobre impresiones sensibles.

Sin embargo, los enunciados que hace la ciencia acerca de aquellos factores naturales, no pueden referirse con pleno sentido a conceptos o pensamientos. Por ejemplo, el *concepto* de velocidad no tiene 300,000 kilómetros por segundo, el *concepto* de átomo carece de movimiento y de afinidad química.

Pero si se pretendiese separar los objetos de sus conceptos y, sin embargo, rechazar, en virtud de la teoría de la inmanencia, la existencia de objetos reales, habría que declarar que todos los objetos de la naturaleza son objetos ideales y equipararlos a los objetos de la matemática pura. Pero estos son construcciones intelectuales, en las cuales, si atendemos a lo dado en la experiencia, es sólo en la medida de nuestro antojo; en cambio, en el conoci-

miento de los objetos reales de la naturaleza, hemos de someternos de la manera más exacta al hecho de experiencia.

d) Para obtener del objeto fenoménico dado las determinaciones de lo real, tenemos que realizar múltiples *abstracciones*, y con frecuencia sólo podemos caracterizar lo real por conceptos muy *generales*.

Y entonces vuelven a emplearse aquí, contra la hipótesis de objetos reales, las mismas objeciones de Berkeley contra la abstracción y los conceptos generales.

Pero estas objeciones no tienen gran fuerza probatoria. Descansan en una confusión entre el «pensamiento» propiamente dicho, y la representación intuitiva. Un abstracto —como una simple determinación espacial desprovista de color— o un concepto general como el de triángulo— que no es equilátero ni no equilátero—, no se puede «representar»; pero se puede «pensar».

Lo más importante para nosotros es, empero, que los objetos reales no son abstracciones ni generalidades, por el hecho de que tal vez las determinaciones a que llegamos acerca de ellos tengan este carácter. La abstracción y la generalización son necesarias en todas las ciencias; sin embargo, los objetos pueden ser de naturaleza individual. ¿En qué medida logramos o podemos alcanzar el conocimiento de sus peculiaridades individuales? Este es un problema aparte.

e) Otra objeción contra el realismo es la que se basa en el pensamiento *empirista*, desarrollado detalladamente por Hume, según el cual las «ideas» (conceptos, pensamientos) obtienen todo su contenido de los contenidos intuitivos de la conciencia («impresiones»), y, por tanto, solamente pueden aplicarse a ellos, es decir, a los objetos fenoménicos.

La moderna psicología del pensa-

miento¹ ha demostrado que el «pensamiento» se diferencia de los contenidos intuitivos (sensaciones, representaciones), en *primer lugar*, por su carácter no intuitivo (podemos representarnos los objetos más varios, incluso el contenido de tratados enteros, sin que la intuición intervenga de una manera apreciable), y, en *segundo lugar*, por su referencia a objetos, los cuales han de ser diferenciados de los contenidos de conciencia que tal vez existen en el pensamiento.

Por esta razón, el pensamiento propiamente dicho, no está limitado a lo intuitivo (fenoménico) ni por su contenido ni por la posibilidad de aplicarlo.

f) La *necesidad* y la *validez universal* son consideradas, con justicia, como los caracteres del conocimiento verdaderamente científico. Expresan que las proposiciones son válidas independientemente de que sean reconocidas o no por un sujeto. Asimismo se concede la primacía de la certeza a toda proposición que enuncia que se da una situación efectiva en todos los casos reales comprendidos en dicha proposición (por ejemplo, dondequiera que es dado un color, es dada también una extensión).

A esto se objeta que los enunciados sobre realidades nunca pueden ser establecidos con necesidad, validez universal y seguridad; que son *hipotéticos* siempre, y que, por tanto, no son admisibles en la ciencia.

Sin embargo, en toda ciencia hay muchas cosas que no responden a aquellas sumas exigencias ideales del conocimiento —aun dentro de la psicología, en cuanto se limita a los objetos fenoménicos—. Es más; los juicios empíricos no pueden, en general, alcanzar nunca este ideal, por-

¹ Véase A. Messer, *Psychologie*. Stuttgart. Deutsche Verlagsanstalt, 1922. Caps. XIII a XV.

que la experiencia se limita siempre a enseñarnos lo que es y lo que fue, pero no lo que ha de ser, y porque una experiencia nueva puede echar por tierra la anterior.

En toda ciencia de realidades hay, al lado de conocimientos firmes y seguros, otros de mayor o menor probabilidad. Justamente, la historia de las teorías sobre realidades (por ejemplo, la teoría atómica) muestra un considerable aumento de fundamentación y aseguramiento.

g) Se ha considerado como una exigencia *económica* evidente, que la ciencia alcance su fin por el camino más directo y con el menor esfuerzo. Dícese, entonces, que siendo la admisión de realidades superflua, debe eliminarse de la ciencia, según el principio de la economía.

Lo decisivo para el valor científico de las proposiciones, de las hipótesis, etc., es la corrección (falta de contradicción interior, acuerdo consigo mismo) y la *verdad*¹ (acuerdo con el objeto). El punto de vista de la economía viene, por tanto, sólo en un segundo término. Por lo demás, también desde este punto de vista se recomienda la concepción y fórmulas realistas, tal como han imperado en la ciencia natural hasta ahora. Cuando por ejemplo Mach considera posible y deseable una interpretación concienialista de las leyes naturales, una física de tal jaez resultaría, por lo menos, muy poco «económica». ¡Inténtese solamente expresar una ley como la de gravitación, no refiriéndola a masas reales, sino a contenidos fenoménicos de la conciencia!

Las anteriores consideraciones —que corroboraremos más adelante— han demostrado que no es *superfluo* admitir la existencia de rea-

lidades. Nos limitaremos en este punto a indicar que ya en lo dado a la conciencia se revela una diferencia entre lo que depende del sujeto que lo vive o lo concibe y lo que no depende de él. Esta distinción, que se impone a nosotros, entre la parte fenoménica y la real de lo dado, es el primer paso de la realización. Pero si se admite una explicación de lo dado por lo no dado, si no queremos detenernos en hechos inconexos, hay que dar el segundo paso de la «realización»: es preciso preparar una explicación de la leyes propias de la parte independiente de nosotros, mediante la hipótesis de objetos reales.

II

DISCUSIÓN CON EL IDEALISMO OBJETIVO (ESCUELA DE MARBURGO)

a) Si el idealismo subjetivo o concienialismo rechaza la hipótesis de objetos reales, porque cree poderse contentar con los fenoménicos, en cambio el idealismo objetivo no ve en los objetos reales otra cosa que objetos *ideales*, producidos por el pensamiento, como las figuras de la matemática pura.

Este punto de vista ha sido defendido con mucha eficacia, en nuestro tiempo, principalmente por Hermann Cohen, Paul Natorp y varios discípulos de la Escuela de Marburgo, fundada por aquéllos.

Estos filósofos consideran el pensamiento como el verdadero factor del conocimiento. Lo que se supone dado por la experiencia no es más que una X, algo que ha de ser determinado. El proceso de conocimiento es considerado como un proceso infinito y, a la vez, como un proceso de creación cósmica. El objeto del conocimiento es objeto tan sólo para el grado ya alcanzado del

¹ Külpe usa las expresiones corrección y verdad precisamente en el sentido contrario. Pero esto no responde al uso corriente de la lengua, que nosotros seguimos.

conocimiento; no para otro superior, ni tampoco para otro inferior. Según dice Natorp, «no hay el contenido subjetivo absoluto, como tampoco hay el objeto trans-subjetivo absoluto, sino que lo que en un estadio se ha hecho «contenido» fue objeto en otro; lo que para un grado no era más que objeto por conocer, se convierte, en uno más elevado, en «contenido» ya conocido que, a su vez, en otro estadio posterior, más alto, no es más que objeto por conocer, una X. Así, pues, la oposición de lo subjetivo y lo objetivo se relativiza; pero de tal suerte, que la dirección de la objetivación siempre va por delante, y la subjetividad solamente puede definirse a la vuelta de ella, a saber, en los grados inferiores de la objetivación». De estas palabras resulta que aquí no se hace una diferenciación absoluta y definitiva entre el contenido y el objeto del pensamiento, sino que esta distinción se convierte y degrada en una relativa.

Así, pues, no se reconoce la existencia de objetos reales. Únicamente se reconoce, por una parte, lo dado, lo fenoménico, todavía sin determinar por el pensamiento, y, por otra parte, objetos que son producidos, creados por el pensamiento, como determinación de lo dado; objetos que, por tanto, son *ideales*.

La matemática pura vale, para la escuela de Marburgo, como el modelo de toda ciencia. «El valor metódico del pensamiento matemático —dice Cohen una vez— consiste en que sus contenidos no son considerados como dados, sino obtenidos por una creación». «Lo real, que la ciencia natural busca en todas sus determinaciones, es la matemática quien se lo confiere». «En la realidad encuentra el objeto su fundamento. Y esta realidad, no es nada más que número... Todas las otras clases de realidad, son especies del prejuicio. El idealismo es el verda-

dero realismo». (En el *Internat. Monatsschrift*, marzo 1912, cuaderno 6, he publicado una exposición exacta y un juicio crítico del idealismo de Marburgo.)

b) Los representantes de la escuela de Marburgo acostumbran a no hacer separación entre *conceptos* y *objetos ideales*. En realidad, estos dos términos son afines, porque los conceptos y los objetos ideales son creaciones ideales. Sin embargo, existe una diferencia efectiva entre ellos.

Los *conceptos* son, para la ciencia, coordinaciones fijas entre signos y objetos significados. El contenido del concepto está formado por las condiciones de esta coordinación. Estas condiciones, las llamadas «notas», se refieren, directamente, o indirectamente, a los objetos connotados. La posibilidad de los conceptos indirectos (por ejemplo: el «destructor universal» de Kant) demuestra que el contenido del concepto no tiene que ser forzosamente tomado del objeto y sus propiedades. A veces el contenido suele limitarse a aquellas indicaciones que se estiman suficientes para fijar la coordinación del signo vocal con el objeto correspondiente. De aquí que, por regla general, el objeto sea más rico que su concepto. Este es, sobre todo, el caso cuando se trata de objetos reales y fenoménicos. Pero también los objetos ideales han de ser distinguidos de los conceptos, que hacia ellos apuntan. Así hay, en sus caracteres, conceptos distintos del número, del punto, del círculo, etc.

Los *objetos* no necesitan ser designados; pueden subsistir sin signos ni conceptos, y poseen, por lo tanto, un ser absoluto. Esto es aplicable también a los objetos ideales; no, en cambio, a los conceptos, por mucho que la circunstancia de ser ambos producidos por el pensamiento pueda contribuir a quitar esta diferencia. La *correlación* (esencial

al concepto) entre las notas y el objeto, no vale para los objetos. Si entre éstos existen relaciones variadísimas, ello no afecta en nada a su *esencia*.

La investigación de los conceptos tiene un carácter distinto que la investigación de los objetos. El llamado «análisis significativo», es decir, la descomposición del concepto en sus caracteres, es completamente distinta del estudio del objeto y su constitución. Quien establece, por ejemplo, lo que la palabra «voluntad» significa, no lleva a cabo una investigación psicológica de la voluntad, sino que fija simplemente el sentido de la palabra. En ningún caso se adquiere por este análisis significativo un nuevo saber sobre el objeto.

Antes decíamos que, en general, los objetos son más ricos de contenido que sus conceptos. Asimismo ha de hacerse notar que, por otra parte, los conceptos sobrepujan en número a los objetos, por cuanto no sólo hay conceptos de cosas, sino también de todas las demás clases de objetos; así, por ejemplo, hay conceptos de los signos y de los conceptos mismos. En cambio, «los objetos de objetos» en este sentido, son imposibles.

Las *modificaciones* de los conceptos no están ligadas necesariamente a alteraciones de los signos o notas y de los objetos connotados. Así, por ejemplo, la introducción de otras notas puede establecer la correlación entre el mismo signo y el mismo objeto, en una forma distinta. Por ejemplo, el que yo piense o no piense, entre las notas del concepto cuerpo, también la de pesantez, altera el concepto (la significación de la palabra), pero no el objeto. Esta posibilidad de variar los conceptos independientemente de los objetos, incluso de los ideales, revela, ciertamente, la profunda diferencia que hay entre objeto y concepto.

Pero cuando una alteración de los objetos está ligada con una alteración de los conceptos, aquélla es la primaria y de ella depende la última. (Por ejemplo, Austria ha experimentado, a consecuencia de la guerra mundial, una profunda modificación, y por eso se ha modificado su concepto.) El concepto, pese a Hegel, no tiene ningún poder sobre los objetos, sino que ha de regirse por éstos.

La diferencia entre conceptos y objetos se manifiesta también en la esfera de sus *relaciones*. Cuando se habla, por ejemplo, de conceptos subordinados unos a otros, quiere decirse con ello que el concepto superior está correlacionado con un ámbito de objetos, al que también pertenecen los objetos del concepto subordinado. En cuanto a los objetos, esto significa solamente la diferencia de un número mayor o menor. Por otra parte, las relaciones *espaciales* entre los objetos ideales de la geometría, o las relaciones *aritméticas* entre los números, no pueden ser entendidas como relaciones entre conceptos.

Finalmente, hemos de hacer notar que también ha de hacerse una diferencia entre los conceptos, como elementos de que nos servimos para exponer los resultados de la investigación y los objetos que consideramos como temas de la investigación.

De todo ello se infiere que la confusión de los conceptos y los objetos, realizada por los representantes del idealismo objetivo, es inadmisiblemente.

c) Pero hay una razón decisiva contra el idealismo objetivo, y es que los métodos de investigación, respecto a los objetos ideales y reales, comportan un carácter esencialmente distinto.

Para ser justos con el idealismo objetivo y entender cómo ha podido llegar a tomar los objetos reales por objetos ideales, debemos establecer,

en primer lugar, en qué *concuerdan* ambas clases de objetos.

Ni unos ni otros se nos presentan simplemente como dados. También la admisión y determinación de los reales exige una actividad *espontánea* por parte del investigador. Por lo tanto, puede decirse asimismo de los objetos reales que son «producidos» por el pensamiento, aunque no «en sí», sino «para nosotros».

La ocasión para esta producción es suministrada por lo dado (fenoménico), tanto respecto a una como a otra clase de objetos. Respecto a los objetos reales, ya lo hemos dicho antes. Pero lo mismo puede decirse de los ideales: sin las cosas espaciales y numerables dadas en la experiencia, no hubieran surgido la geometría y la aritmética.

Por otra parte, ni los objetos reales ni los ideales pueden ser percibidos y representados intuitivamente en sentido estricto. (El triángulo dibujado no es el triángulo ideal de la geometría; ni la cosa visible es el complejo atómico de la física). Y las mismas operaciones que conducen a la producción de los objetos ideales (abstracción, combinación, modificación de los elementos dados), se verifican, a lo menos parcialmente, en el conocimiento de los objetos reales. Además de esto, existen íntimas relaciones entre las ciencias que se ocupan de objetos ideales y las ciencias de realidades. Por ejemplo, los métodos y resultados matemáticos son de la mayor importancia en la moderna ciencia natural. Estas estrechas relaciones parecen revelar una cierta homogeneidad de ambas clases de objetos. Y ¿no deben, en interés de la unidad de la ciencia, todos sus objetos llevar el mismo cuño?

Sin embargo, todos estos aspectos, que puede invocar en su favor el idealismo objetivo, no demuestran *nada decisivo contra el realismo crítico*.

También éste reconoce la *espontaneidad* del investigador. No tiene fundamento ninguno el constante reproche de que el realismo crítico no ve en el conocer más que una «copia». Los objetos reales no nos son simplemente dados, no podemos representárnoslos intuitivamente como tales (es decir, aparte de su «apariciencia»); por tanto, no podemos tampoco «copiarlos». Y también el realismo crítico reconoce que el determinarlos cabal y exhaustivamente por el pensamiento es una tarea *infinita*. Entre la *copia* de los objetos fenoménicos y la *creación* de los objetos ideales, está la *aprehensión* de los reales, que no nos son dados en sí mismos, pero que se manifiestan («aparecen») mediante los fenoménicos. La espontaneidad del pensamiento se patentiza en las ciencias de realidades, no en la producción de los objetos, pero sí en nuestra concepción e investigación de ellos.

La *importancia* de lo *dado* (y, por tanto, de la experiencia), es incomparablemente mayor para las ciencias de lo real que para las ciencias de lo ideal. En éstas, lo dado constituye la ocasión que nos mueve a construir objetos ideales; pero para las primeras no es tan sólo el punto de partida, sino también la base constante de la investigación y comprobación de sus resultados. En cambio, los objetos ideales de la matemática, una vez contruidos, son conocidos con entera independencia de la experiencia, es decir, *a priori*. La observación, que es el fundamento de la ciencia natural y de la psicología, no interviene para nada en las ciencias de lo ideal.

El hecho de que los objetos reales y los ideales sólo puedan «pensarse» y no «intuirse», no anula la diferencia de que el pensamiento, en las ciencias de lo real, pretende determinar, con el auxilio de la experiencia, realidades que existen en sí, mientras que en las ciencias de lo

ideal crea por sí mismo los objetos. En aquéllas, la construcción es *posterior*; en éstas crea libremente. Aunque ciertos métodos, como abstracción, combinación, modificación, hallan empleo en ambos grupos de ciencias, en las ciencias de lo real se adhieren íntimamente a lo dado, mientras que en las ciencias de lo ideal se aplican con la mayor libertad.

Por último, los objetos ideales y reales son objetos; y así se explica que ciertas determinaciones propias de todo objeto sean comunes a las dos clases; por ejemplo, numerabilidad, igualdad, diferencia, analogía, etc. Así se explica también la posibilidad de aplicar la matemática a la ciencia natural. Pero a pesar de las estrechas relaciones que existen entre estas dos ciencias, diferéncianse completamente por sus fines. La ciencia natural no se propone adquirir conocimientos matemáticos, y la matemática no pretende observar procesos naturales y explicarlos con auxilio de los experimentos.

Por otra parte, la *necesidad de unidad* de la razón humana, no exige uniformidad e identidad, sino unidad de lo diverso. Si en algún punto se manifiestan diferencias, no deben ser encubiertas ni atenuadas. Esto

mismo puede decirse también de la diferencia entre las ciencias de lo real y las ciencias de lo ideal, sus objetos y sus métodos. Sin embargo, puede existir entre ellas el nexo que la unidad exige.

d) Como resumen de las anteriores consideraciones, resulta que el realismo crítico puede resistir las objeciones del idealismo objetivo y subjetivo, sin dejar de reconocer la relativa justificación de ambos puntos de vista. La del idealismo subjetivo (conciencialismo) consiste en que es la teoría de una ciencia, plena de sentido, que se ocupa simplemente de lo dado en la conciencia («fenómeno») como tal, y en que, además, es muy propio para acentuar la importancia de lo *dado* (y, por tanto, de la *experiencia*) para las ciencias de lo real. Por su parte, el idealismo subjetivo se justifica como teoría de las ciencias de lo ideal, y aclara la importancia del *pensamiento* en el conocimiento de los objetos reales. Pero estos objetos reales no deben ser mezclados ni confundidos ni con los fenoménicos ni con los ideales (ni con los conceptos). La tarea del realismo crítico es patentizar la peculiaridad de los objetos reales y demostrar que su conocimiento descansa en una combinación de la experiencia y el pensamiento.

CAPÍTULO V

LOS MÉTODOS PARA CONOCER LA EXISTENCIA DE LOS OBJETOS REALES

El problema de la realidad se descompone, como hemos visto antes, en cuatro problemas parciales. El *primero* ha quedado resuelto; al rechazar las objeciones del idealismo objetivo y subjetivo, hemos demostrado que estamos autorizados para admitir la existencia de objetos reales y para afirmar su cognoscibilidad.

Trátase ahora de desarrollar los fundamentos positivos que abonan esta admisión. Con ello contestaremos simultáneamente a la *segunda* pregunta: ¿cómo es posible conocer la existencia de realidades y qué métodos conducen a este fin?

Practicaremos esta investigación separadamente para las dos esferas de las ciencias de lo real: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

A

MÉTODOS REALISTAS EN LAS CIENCIAS NATURALES

En cuanto a las ciencias de la naturaleza, podemos dividir esos fundamentos en empíricos, racionales y mixtos.

I

Métodos empíricos

a) Como fundamento empírico para la admisión de un mundo real

exterior, indicaremos, ante todo, las experiencias del *tacto* (con las que podemos correlacionar las sensaciones de resistencia y las sensaciones de dolor). Cuando desconfiamos de la vista y del oído, creemos poder convencernos por el tacto de la existencia de objetos reales.

Pero por muy apropiadas que las sensaciones táctiles, de resistencia y dolor, sean para motivar nuestra convicción de un mundo exterior, no pueden ser consideradas, por sí mismas, como fundamentos *lógicos* suficientes. En efecto: hay alucinaciones táctiles; existen dolores sin causa real; existe la llamada sensación «paradójica» de resistencia (que se manifiesta cuando un peso no muy ligero, atado por un hilo a la mano o a un dedo, se deja caer, bastante rápidamente, hasta dar, sin ruido y de súbito, sobre una base blanda). También se puede admitir la existencia de objetos reales que no pueden ser tocados, como los cuerpos celestes, los átomos, etc.

b) La *percepción sensible*, al contrario que la mera *representación*, se considera como una aprehensión de objetos reales. Aunque el realismo crítico (en la ciencia natural) practica en este punto la distinción entre el objeto real y el fenoménico, para él la percepción es la base de la convicción realista. Y de ella la más importante es la percepción visual; mientras que la acústica, táctil u olfativa, solamente se consideran

como medios de auxilio y comprobación.

Sin embargo, la percepción aislada, como tal —es decir, sin relación con la experiencia ajena y nuestra— no rebasa lo dado en ella, es decir, lo fenoménico; no exige la existencia de un objeto real distinto de su contenido. Por eso el investigador de la naturaleza no llega a admitir la existencia de realidades hasta después de haber comparado, combinado, repetido las percepciones.

Las investigaciones de psicología experimental¹ han demostrado que por la consideración de las imágenes no se puede saber si dichas imágenes de la percepción son subjetivas u objetivas. La referencia a un objeto real no pertenece a lo percibido de la misma manera que le pertenece el color y la claridad, el olor y el sonido.

Finalmente, las alucinaciones e ilusiones tienen un carácter de verdaderas percepciones. Igual ocurre con las imágenes del sueño. Así, pues, el carácter de percepción no puede bastar *por sí* a justificar la convicción de que nos las tenemos con realidades.

En resumen, las percepciones por sí solas no son una base *suficiente* para la admisión de realidades. Son, sin duda, fundamentos *necesarios* para ello, pues sólo ellas nos abren, por así decir, el acceso a la realidad, pudiendo ser, desde luego, muy complicadas las relaciones entre lo fenoménico, dado en la percepción, y lo real. No a toda percepción corresponde simplemente una realidad.

c) Ya en Hume encontramos la tesis de que nuestra convicción y creencia en un mundo real se apoya en la peculiar *intensidad o vivacidad* de las impresiones sensibles.

¹ O. Külpe. Sobre la objetivación y subjetivación de las impresiones sensibles, en *Wundts Philosophischen Studien*, t. XX (1902), págs. 508-56.

Sin duda, la intensidad puede colaborar a la admisión de realidades, tanto más cuanto que nos presta útiles servicios, sobre todo para distinguir entre percepción y representación. Pero no por esto constituye la intensidad un fundamento lógico suficiente, porque no puede indicarse de un modo determinado cuál sería el grado fijo de intensidad exigible para la admisión de realidades.

Pudiera, además, intentarse fundamentar el realismo por referencia a las determinaciones espaciales y temporales de la percepción; especialmente podría intentarse aplicar a este fin la forma, el lugar y el movimiento, puesto que estas determinaciones son atribuidas a los objetos reales mismos en las ciencias naturales.

Sin embargo, estas determinaciones son dadas también en objetos simplemente representados, sin experimentar por eso una interpretación realista. Lo que sirve de fundamento a la admisión de realidades no son los hechos de ocupar un lugar o experimentar un movimiento, sino el que esos hechos nos sean dados independientemente de nosotros.

La cualidad y la intensidad, las notas espaciales y temporales representan la totalidad de lo dado en las percepciones. Por esta razón resulta que no conducen necesariamente más allá de lo fenoménico, y no sirven de base para admitir un mundo de objetos reales.

d) También se ha recurrido a los *sentimientos* para dar una base al realismo. Ya decía Locke: «La realidad del mundo exterior es tan segura como nuestro dolor y nuestro placer, como nuestra desdicha y nuestra felicidad.» Alois Riehl (*Der philosophische Kritizismus*, II. 2. (1887), páginas 168 y sigs.) cree que así como el amor y la simpatía nos sacan de nosotros mismos mostrándonos la existencia de otros seres,

así el hambre y la necesidad de respirar nos indican la comida y el aire.

Pero aunque la existencia del amor y la simpatía supone, sin duda, contenidos de percepción, no supone, necesariamente, la interpretación realista de éstos. Dichos sentimientos pueden experimentarse también ante meras representaciones; por ejemplo: creaciones de la fantasía poética. La ciencia natural y la psicología no se sirven tampoco de esos sentimientos para fundamentar la admisión de un mundo exterior o de la vida psíquica ajena. Que el hambre no demuestra la existencia del alimento se patentiza en toda crisis de hambre.

e) Pero también ha solido afirmarse que, en general, toda percepción *externa* demuestra, por sí misma, que algo existe, independientemente, de mi propia existencia. (Véase Riehl. Obra citada, pág. 168.)

Sin embargo, la distinción entre percepción «externa» y percepción «interna», no se refiere a una diferencia en los hechos, sino en el punto de vista; diferencia que, por otra parte, se denomina de una manera metafórica, muy equívocamente. Cuando, por ejemplo, se considera un sonido desde el punto de vista de la física, como un proceso real, o desde el de la psicología, como un contenido de conciencia, tenemos una percepción «externa» en el primer caso, «interna» en el segundo; pero lo dado inmediatamente a la percepción es, en ambos casos, exactamente lo mismo. Ahora bien, lo dado en la percepción no ha de ser forzosamente interpretado en sentido realista, pues no contiene en su constitución cualitativa ninguna prueba lógica que nos obligue, apremiantemente, a la admisión de realidades.

Así, pues, la experiencia pura es incapaz de abriarnos por sí sola el acceso a la realidad. Por esto hemos

de examinar ahora si podemos obtener ese acceso por el pensamiento puro, es decir, si hay bases *racionales* en que asentar la admisión de las realidades.

II

Métodos racionales

a) Se ha pretendido, primeramente, fundamentar la existencia de un mundo exterior, partiendo de la validez del *método inductivo*; pues este método supone relaciones, conexiones regulares, que casi sotamente existen en el mundo exterior.

Sin embargo, relaciones regulares existen también en los contenidos de la conciencia. Toda observación de objetos naturales (de carácter astronómico, físico, químico o biológico) contiene gran número de contenidos perceptivos enlazados regularmente. Justamente en este mismo sentido ha llamado el concienzialista Mach a los cuerpos, asociaciones relativamente constantes de sensaciones. Nunca llegaríamos a afirmar la regularidad del mundo exterior real si los contenidos de la percepción exterior (que, como tales, pertenecen a la conciencia) no dejasen ver ya relaciones regulares entre sí. Por esta razón, los concienzialistas admiten la inducción, sin suponer, por ello, un mundo real exterior. La inducción se aplica, en cierta medida, también en la psicología y la matemática, aunque estas ciencias no se ocupan de un mundo real externo.

b) A la zaga de Kant y de Schopenhauer, han sostenido Beneke y E. von Hartmann que la *causalidad* conduce necesariamente a admitir la existencia de un mundo real exterior.

Según Schopenhauer, el intelecto, en virtud de la categoría de causalidad, concibe *a priori* la sensación dada como un efecto, y merced a

una operación intuitiva e inmediata, proyecta su causa fuera del organismo. Así, pues, la naturaleza real es concebida como la causa —inferida hipotéticamente— de los contenidos de nuestra percepción externa.

Pero ha de observarse que Kant considera como única significación de la causalidad la sucesión regular en el tiempo. Los nuevos positivistas, como Mach y Cornelius, adhiriéndose a Hume, ven en la causalidad simplemente una relación funcional o de dependencia. Para Schopenhauer, la categoría de realidad está contenida en la de causalidad. Pero de la causalidad no se sigue necesariamente la existencia de un *mundo real exterior*; cabría pensar que un yo real es el que produce los contenidos de la experiencia.

c) Otro argumento racional en pro de un mundo real exterior, dice así: el concepto del sujeto no puede pensarse sin el de objeto, el del yo y de la conciencia sin el del no-yo y la no-conciencia, el del mundo interior (esfera de lo fenoménico) sin el del mundo exterior (esfera de lo real).

Sin embargo, la contraposición de sujeto (yo) y objeto (no-yo) puede realizarse también dentro de la conciencia, por cuanto yo puedo concebir todo contenido de la conciencia como objeto, es decir, como no-yo, y oponerlo a mi sujeto (yo). Asimismo puedo designar como «mundo exterior» todo lo que percibo fuera de mi cuerpo, aun cuando me refiera simplemente a los contenidos de la percepción, y, por tanto, perseverar en el punto de vista del concienialismo.

Por otra parte, puede decirse de todas estas parejas de conceptos (incluso la de fenoménico y real) que su mutua relación no rebasa la esfera del *concepto*. Del *concepto* de «padre» puedo deducir el de «hijo», pero no por ello sé si ciertos hombres caen dentro del concepto de

«padres» y tienen hijos reales. Asimismo, el concepto «real» sólo es pensable en correlación con el concepto «fenoménico»; pero de aquí no se sigue que hay realidades; pudieran éstas ser una figuración.

En fin, no es necesario que nosotros llamemos «fenoménico» al conjunto de nuestros contenidos de percepción; si rechazamos esta designación, también se anula su relación con el concepto «real».

d) Una demostración antigua, largamente discutida, pero que una y otra vez hace valer sus pretensiones, es la *ontológica*, que frente a nuestro problema diría así: Todo lo que puede ser pensado sin contradicción, es real; por tanto, del concepto de un mundo exterior pensado sin contradicción se sigue su realidad.

Entendemos por «concepto» la totalidad de las condiciones necesarias y suficientes para aplicar una denominación. Así, pues, cuando formo el concepto «mundo exterior» determino las condiciones bajo las cuales puede aplicarse este nombre. Ha de preguntarse ahora si entre estas condiciones está también la existencia real del objeto pensado. En caso afirmativo, el argumento ontológico estaría justificado.

Pero las denominaciones para cosas inventadas en cuentos, leyendas, mitos y novelas, revelan que también podemos aplicar nombres, aunque no existan realmente los objetos pensados correspondientes. Con esto se ve la debilidad probatoria de la argumentación ontológica. De los conceptos no puede inferirse que exista algo a que se apliquen.

e) Ya antes hemos tropezado con el hecho de que todo pensamiento (juicio, concepto) señala allende sí mismo, por cuanto es trascendente. «El concepto de este concepto que pienso a la sazón» es un concepto sin contenido; por tanto, no es concepto. Siempre ha de pensar *algo* que, relativamente al pensamiento que lo

piensa, hace, por así decir, de «cosa en sí». Esto es exacto también para el concepto de «mundo real exterior». Cuando lo pienso, no pienso su pensamiento, sino que lo pienso a él mismo. En el concepto de mundo exterior reside una tendencia hacia el propio mundo exterior.

Pero aunque es muy exacto que todo pensamiento es «trascendente» en este sentido, sin embargo, no es preciso que sea real todo aquello a que tiende. Pues entonces no sería posible pensar en entes fabulosos, figuras matemáticas, ficciones y, en general, objetos ideales.

f) Finalmente, se ha hecho valer también el principio de la *economía del pensamiento* para la admisión del mundo exterior. Admitirlo —se ha dicho— es lo más sencillo, y, desde luego, más sencillo que discutirlo o negarlo. Nuestro afán de conocimiento tiende, dondequiera, a la mayor simplificación posible.

Pero ya nuestro sentimiento de la verdad nos dice que la sencillez de una hipótesis no decide nada acerca de su validez. Es exacto, sí, que la hipótesis realista es más adecuada, por más económica, que la anti-realista, para la descripción y explicación de «lo dado»; pero esta ventaja queda relegada a un segundo orden, cuando se trata de decidirse sobre la verdad del supuesto mismo.

g) De aquí resulta que tampoco los argumentos racionales por sí solos bastan para fundamentar la admisión de objetos reales.

La pura experiencia (intuición), de que hemos tratado en los argumentos empíricos, logra demasiado poco, porque no puede salir de sí misma, es decir, de la esfera de lo fenoménico. El pensamiento puro, en cambio, rinde demasiado, porque, con su «trascendencia», no señala solamente a los objetos reales, sino también a los objetos ideales y ficciones.

III

Métodos empírico-racionales

Fáltanos todavía examinar los argumentos mixtos. Hemos visto antes que las percepciones son necesarias para admitir la existencia de objetos reales, pero que no constituyen fundamento suficiente para ello. Así, pues, cabe sospechar que ha de añadirse un factor racional al empírico de la percepción, para dar a éste pleno valor.

a) Se puede decir: Las percepciones son recibidas por nosotros; frente a ellas nos comportamos *pasivamente*, y por eso, pensamos en un Noyo, en una realidad, que se nos impone.

Pero, en realidad, la percepción no es un producto simple. Habríamos de descontar de ella lo que le aportan la atención, la apercepción, la organización del sujeto cognoscente. Por tanto, en la percepción no puede mostrarse inmediatamente aquel factor real independiente. Sólo conceptualmente puede ser determinado. Además, ha de establecerse si se alude a la independencia respecto del sujeto cognoscente o a la independencia respecto del sujeto psico-físico.

En todo caso, la independencia respecto del sujeto psico-físico no es propia para hacer de ella un argumento en pro de un mundo exterior real, porque el sujeto psico-físico, como organismo corporal, pertenece al mundo exterior. Lo más que puede decirse es que lo que en la experiencia depende del sujeto psico-físico constituye el punto de partida para la investigación psicológica, y lo que es independiente de él constituye el punto de partida para la investigación científico-natural. Pero con ello nada se determina acerca de los objetos reales a que, tal vez, conduce esa investigación.

Lo que depende del sujeto cognoscente, depende también del sujeto psico-físico; pero no al revés. Así, los objetos de la ciencia natural, como los de la psicología, son independientes del sujeto cognoscente. Esta independencia debe convenir a todos los objetos reales, pero no todos los objetos a los que conviene esta independencia son, por ello, reales.

b) Llegan algunos a admitir la existencia de un mundo real, por la necesidad de reducir nuestras percepciones a causas.¹

¡Comprobémoslo! Veo un objeto. ¿Es un objeto real la causa inmediata de mi visión?

Esta causa reside más bien, en primer término, en el sujeto psico-físico, despertada ora por un proceso fisiológico o por un proceso psíquico inconsciente o por ambos. ¿En qué grado los objetos reales participan también como causas? Quede por ahora esta pregunta sin respuesta.

Obsérvese también que las percepciones están llenas de lagunas. Si se pretende admitir un mundo real, exclusivamente como causa de nuestras percepciones, tendría que ser un mundo tan fugaz, transitorio y fragmentario como las percepciones que le corresponden.

Finalmente, esta tesis se apoya en el supuesto de que las percepciones, como tales, están únicamente en nosotros, son puramente subjetivas y que la referencia a objetos les sobreviene por virtud de una conclusión causal.

Pero las sensaciones, es decir, los elementos simples e intuitivos de las percepciones, no son vividos por nosotros desde luego como algo que exista en nosotros o en el cerebro,

como algo que, solamente por virtud de una conclusión causal, es referido al exterior. Por el contrario, se nos presentan desde luego como algo «externo» que se encuentra en el espacio. Asimismo las relaciones de las percepciones entre sí, la regularidad de sus relaciones tempo-espaciales, su ir y venir, su manera de enlazarse en el espacio y el tiempo, no pueden deducirse del sujeto, sino que son independientes del sujeto (ya sea el sujeto cognoscente, ya el psico-físico). Precisamente, muéstrase aquí el elemento verdaderamente justificado del argumento causal: lo que en la percepción es independiente del sujeto psico-físico indica la existencia de causas externas.

c) Por su parte, Riehl (obra citada, pág. 194) argumenta así: precisamente la heterogeneidad incomparable de los testimonios que acerca del mismo objeto nos proporcionan los diferentes sentidos, la independencia de cada sentido, es una de las razones más fuertes en pro de la existencia de una realidad independiente de las sensaciones. El hecho de que yo experimente la visión, el olor, el tacto, el gusto de una manzana —sensaciones en sí heterogéneas— en una conexión tan regular, se explica mediante un objeto real único, al que refiero todas esas sensaciones, cuyo perfecto ajuste y unión no puede deducirse de ellas mismas ni tampoco del sujeto. Con ello se abre ante nuestros ojos una perspectiva sobre un mundo exterior real, conjunto de tales objetos.

d) Pero no solamente mis percepciones concuerdan entre sí, sino que también están de acuerdo con las percepciones de otros muchos sujetos distintos. Tampoco esta concordancia puede explicarse ni partiendo de las percepciones mismas ni partiendo del sujeto. Esta concordancia parece hablar —en con-

¹ Así piensa, por ejemplo, E. Zeller. «Sobre los fundamentos de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior», en *Vorträge und Abhandlungen*, t. III, 1884.

cepto de «argumento social»— en pro de un mundo real unitario.

En este argumento, empero, se supone la *realidad* de los otros hombres. Mas los otros hombres, lo mismo que su manera de comportarse, sus dichos, etc., se nos aparecen, primeramente, como simples contenidos de conciencia, siendo, por tanto, algo fenoménico.

e) Pero si no concedemos ninguna fuerza probatoria al argumento social, otra cosa ocurre con el argumento de la *continuidad*. Nuestras percepciones son fragmentarias, llenas de lagunas, separadas entre sí por pausas más o menos largas; sin embargo, parecen enlazadas, congruentes entre sí. Este hecho puede indicar la existencia de objetos continuos que expliquen la conexión. Con esto se supone, sin duda, un realismo psicológico, por cuanto los contenidos perceptivos anteriores que se enlazan con los actuales reciben el mismo valor que éstos.

f) Como argumento más importante (que también supone el realismo psicológico) se puede invocar el *argumento del sustrato*, es decir, la necesidad de pensar una base real para las relaciones regulares que, independientemente de nosotros, existen entre los contenidos de la percepción, puesto que ni nosotros mismos ni los contenidos de la percepción, como tales, pueden ser miembros de la relación.

Con este argumento pueden también coordinarse los dos que hasta ahora nos han parecido plausibles, el argumento de la continuidad y el de la relación entre las percepciones. Pues también en ellos se trata de pensar los objetos reales como bases de las relaciones: en el primero, de la congruencia entre percepciones simultáneas, y en el segundo, entre percepciones sucesivas separadas por pausas. Así, pues, puede decirse de una manera general: *Se admite la existencia de un*

mundo real externo como conjunto de las condiciones para todo lo que en las percepciones es independiente de nosotros y de ellas.

Pero esta realidad no es dada inmediatamente como la fenoménica; ni tampoco puede ser demostrada de una manera estrictamente lógica. Así, pues, en el realismo crítico va implicado siempre un elemento *hipotético*. Si a esa hipótesis permanentemente se llama «creencia», puede decirse: el realismo es una *creencia*.

B

MÉTODOS REALISTAS EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En la psicología y en las ciencias del espíritu, el acceso a la realidad es distinto que en las ciencias de la naturaleza. Sin duda existen también aquí las tres clases de argumentos probatorios. Pero como los argumentos empíricos y los racionales, por sí solos, nos parecen insuficientes, nos limitaremos ahora a examinar los argumentos mixtos.

a) En Kant, la admisión de una realidad psíquica —incognoscible para nosotros— está contenida en la teoría de que no podemos conocer lo dado en la percepción interna, tal como es en sí, sino tal como se nos aparece, en virtud del tiempo, forma de nuestra intuición, y de las categorías del entendimiento, con las cuales aprehendemos lo dado. Así, pues, la realidad psíquica sería lo que queda después de sustraer nuestras formas de intuición y de pensamiento —sustracción que, desde luego, no podemos realizar.

Sin embargo, puede objetarse contra Kant, que el orden del tiempo y la determinación temporal nos son dados también, y, por tanto, son independientes del sujeto cognoscente. Lo mismo podemos decir de las categorías, con excepción de las de

la cualidad y la modalidad. El entendimiento no crea de la nada multiplicidad, unidad, totalidad, sustancialidad, causalidad, reciprocidad, sino que aprehende lo dado en esas formas por razón de propiedades determinadas.

b) Tampoco Herbart nos muestra el camino qué conduce a la realidad psíquica, cuando considera que la unidad del yo no se concilia con la multiplicidad de los procesos de conciencia (sensaciones, representaciones, sentimientos, deseos, etcétera) y de las facultades. En su opinión, estos múltiples contenidos de conciencia, no son más que autoconservaciones de una realidad psíquica simple. Sin embargo, esta teoría descansa sobre el supuesto de que toda realidad sólo puede poseer una cualidad simple. Este supuesto, empero, es erróneo; padece la confusión entre el *ser* y *lo que es*. «Ser» es, ciertamente, un concepto simple, «absoluta posición», como dice Herbart. Pero de aquí no se sigue que todo *lo que es* sea absolutamente simple. Cuando yo reconozco el *ser* de algo, no digo, a la par, qué propiedades y cuántas propiedades posee ese algo.

c) También en la psicología se ha empleado el argumento *causal*. Así, singularmente, Theodor Lipps (*Leitfaden der Psychologie*, 19, 3, páginas 5 y sig., y 183 y sig.) ha sostenido que toda *explicación* psicológica (que rebase los límites de una simple descripción de lo que está en la conciencia) consiste en reducir las relaciones temporales dadas entre los contenidos de conciencia, a la relación causal de una realidad psíquica que se aparece en ellos.

Pero esta reflexión no es decisiva; porque Lipps supone, tácitamente, que «explicación» significa demostración de una conexión real. En su concepto de causalidad está ya implícito el de realidad. Contra

esto, algunos concienzialistas, como Mach y Cornelius, entienden por *explicar*, sencillamente, subordinar un hecho particular a uno general (a una regla); y, por otra parte, puede concebirse la causalidad simplemente como la sucesión regular de contenidos de conciencia (es decir, sin necesidad de admitir una realidad).

De todas suertes, en esta demostración hay algo que está justificado, y es lo siguiente: por cuanto no exista dependencia respecto del sujeto cognoscente, ni de otros contenidos de conciencia, es lícito buscar a lo independiente, en este sentido, otro enlace en su sujeto real psicofísico.

d) También se ha intentado demostrar la existencia de este sujeto real por la siguiente consideración: nos es dada una *referencia unitaria* de los múltiples y cambiantes contenidos de la conciencia a un yo o sujeto. Ahora bien, como este yo no es, a su vez, contenido de la conciencia, he de entender por tal una realidad que ha de pensarse como el soporte de todos los contenidos y, también, de los actos y capacidades correspondientes.

Pero el problema consiste en si esta referencia unitaria de los contenidos a un yo no puede explicarse más que por una sustancia psíquica real. Por ejemplo, la unidad del sistema planetario descansa, no sobre una sustancia que haga de soporte, sino sobre la ley de gravitación que lo gobierna. También psicólogo como Lipps (obra citada, pág. 2) han visto en el yo, en la identidad vivida inmediatamente del yo, un peculiar y último hecho de conciencia. Para otros (como H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*, tercera ed., 1911, pág. 9 y sig.), el yo es, simplemente, la totalidad de los hechos de conciencia y no representa un ser real especial,

como tampoco lo es la planta, si se le quitan todas sus partes constitutivas (flores, tallos, raíces).

e) De mayor fuerza convincente que este argumento de la unidad es el de la *continuidad*. Los contenidos pretéritos de la conciencia tienen, como muestra la experiencia, influjo sobre los dados actualmente. Así, pues, el pasado psíquico, por cuanto sigue actuando, no es una nada absoluta, sino algo; provisionalmente diríamos que es un estado o una propiedad o capacidad en el sujeto psico-físico. En este sentido, puede decirse que debemos admitir una realidad psíquica, como condición para la continuidad de los contenidos de conciencia.

f) El argumento causal y el de la continuidad están comprendidos en el argumento del *substrato*, más amplio que ellos. Este argumento,

partiendo de la existencia de relaciones regulares e independientes del sujeto cognoscente (y que para este mismo son contingentes), infiere la existencia de una realidad psíquica como substrato de las mismas. Estas relaciones se manifiestan en la aparición y en el enlace de las sensaciones (o sensaciones sucesivas), en el curso de las representaciones, en la reproducción, en la formación de las representaciones de la fantasía, en la producción y dominio de los movimientos del ánimo.

Puesto que el sujeto cognoscente no coincide ni con los contenidos de conciencia ni con la realidad psíquica, la creencia de que esta última existe, sigue siendo una hipótesis (si bien suficientemente fundada), cuyo valor también es un supuesto, según hemos visto, del realismo de la ciencia natural.

CAPÍTULO VI

LA CONSTITUCIÓN DE LOS OBJETOS REALES

I

EL FENOMENALISMO DE KANT

Con esto llegamos ahora al tercer problema que enunciamos anteriormente así: ¿Es posible conocer la constitución y las relaciones de los objetos reales? *De hecho*, esta pregunta está contestada afirmativamente por el proceder que siguen los representantes de las ciencias de lo real, los cuales definen detalladamente lo mismo estrellas que plantas, tierras que personajes históricos, movimientos reflejos que asociaciones. Trátase, pues, ahora de averiguar el *derecho* que les asiste para este proceder. Habremos de polemizar con el llamado *fenomenalismo*, que admitiendo realidades (cosas en sí), las considera, empero, como incognoscibles por completo.

Este *fenomenalismo* está representado en la historia principalmente por Kant. Según es sabido, Kant enseña que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, y que, en cambio, las (cosas en sí), bases de los fenómenos, permanecen completamente incognoscibles.

Pero en esta teoría, el concepto de «fenómeno» tiene un doble sentido. *En primer lugar*, significa el objeto «indeterminado» (es decir, no definido y captado por el pensamiento), de una intuición empírica. Esto es, ni más ni menos, que lo dado intuitivamente por la percepción de los sentidos y de el yo por sí mismo, es decir, lo fenoménico.

En segundo lugar, «fenómeno» significa aquello que es pensado como real en las ciencias de la realidad para interpretación y explicación de lo fenoménico; por ejemplo, los cuerpos, las sustancias o los procesos enlazados causalmente, etc. En este segundo sentido, «fenómenos» significan simplemente los que nosotros llamamos «objetos reales». Si Kant concede, pues, el conocimiento de los fenómenos en este sentido, concede lo que constituye la afirmación fundamental del realismo crítico. Pero si de los «fenómenos» en este segundo sentido distingue las «cosas en sí», no puede entenderse por estas «cosas en sí» más que lo real, por cuanto es pensado como libre de toda relación gnoseológica con el sujeto. Y entonces, decir que la «cosa en sí» en este sentido, es incognoscible, es formular un juicio analítico, es decir, una evidencia, de la que no necesitamos ocuparnos más.

Sin embargo, Kant afirma respecto a los fenómenos en el segundo sentido (es decir, nuestros «objetos reales») que son «meros fenómenos», porque su esencia es aprehendida por los medios de determinación propios de una naturaleza puramente *subjetiva* (nuestras intuiciones con sus formas de espacio y tiempo y nuestras categorías).

Pero ¿es exacto que estos medios de determinación sean puramente *subjetivos*? Kant,¹ partiendo de su

¹ Véase mi exposición y valoración de la teoría kantiana del conocimiento

necesidad y validez universal, demuestra su aprioridad, es decir, su independencia de la experiencia. Y, además, concluye: lo que es independiente de la experiencia, es dependiente de la facultad cognoscitiva del sujeto. Así, pues, «a priori» es igual que «subjetivo».

Pero la dependencia o independencia puede referirse lo mismo a la *génesis* que a la *validez*. Sólo lo que en su génesis (es decir, *genéticamente*) es independiente de la experiencia depende del sujeto. Pero lo que en su validez (por tanto lógicamente) es independiente de la experiencia, no por eso ha de ser dependiente del sujeto, es decir, subjetivo. Pensemos en proposiciones matemáticas como $7 + 5 = 12$; su validez puede descansar en las relaciones esenciales de los objetos (aquí números).

Sin embargo, aun prescindiendo de la equivocada equiparación de los conceptos *a priori* y *subjetivo*, podemos preguntar: ¿por qué razón la subjetividad de los medios de determinación ha de impedir por completo o aun estorbar el conocimiento de los objetos reales? Concluir de la subjetividad la *mera* subjetividad, es tan ilícito como concluir del carácter representativo del mundo el carácter de mera representación. Pudiera muy bien ocurrir que las realidades estuvieran en una íntima y regular concordancia, aun vestidas con aquellas formas de nuestra intuición y nuestro pensamiento. Si Kant pretendiera negar esto expresamente, contradiría los fundamentos de su propio fenomenalismo. Como son o no son las cosas en sí (que para él coinciden con las realidades), no puede declararlo, puesto que deben ser completamente incognoscibles. Por tanto, tampoco puede afir-

mar que sean distintas de nuestras formas de intuir y pensar.

La hipótesis del acuerdo entre las realidades y las formas del conocimiento parecerá, sin duda, un azar inverosímil, un sistema de preformación inventado caprichosamente, si se sostiene con Kant que estas formas son como adiciones puramente subjetivas de nuestra facultad cognoscitiva. Pero queda la posibilidad de que también ellas procedan de la experiencia. Precisamente obstinándose en afirmar que son puramente subjetivas es como surge el misterio de su ajuste y conformidad tan perfectas con la materia de la experiencia.

Criticar detalladamente la teoría kantiana del espacio, el tiempo y las categorías, nos llevaría demasiado lejos.¹ Kant no ha elaborado desde luego ninguna «teoría de la experiencia» en el sentido de haber tratado teóricamente, de una manera satisfactoria, la investigación empírica con su posición y determinación de realidades. Por el contrario, su teoría afecta, en lo esencial, únicamente a las ciencias de lo ideal (formal) como la matemática pura y la mecánica pura, las cuales, en realidad, producen sus objetos, y, por tanto, pueden también conocerlos *a priori*.

II

SOBRE LA PRETENDIDA INSEGURIDAD Y SUBJETIVIDAD DE NUESTRO CONOCIMIENTO

También se ha argumentado que las vicisitudes y litigios en la determinación científica de los objetos reales, demuestran que se trata aquí de una finalidad inalcanzable. Por tanto, deberíamos renunciar al esfuerzo de conocer las realidades y su

en el tomo de mi «Historia de la Filosofía», intitulado *De Kant a Hegel*. (Biblioteca de la Revista de Occidente.)

¹ Para esto remitimos al lector a la obra de Külpe, *Realisierung*. Tomo II, 205-244.

constitución, limitándonos a la determinación de lo fenoménico.

La historia de la ciencia muestra, empero, que la pendencia entre las hipótesis no dura, en todo, eternamente. Por ejemplo, el sistema copernicano del cosmos ha arrinconado el de Ptolomeo; la concepción del calor como movimiento, ha vencido a la teoría del fluido calorífico. En realidad, nuestro conocimiento de de las propiedades y relaciones de las realidades ha aumentado en extensión y profundidad. Y si no *todas* las cuestiones pueden ser resueltas, no ha de renunciarse a la confianza de avanzar más en el conocimiento de las realidades.

Sin duda opónese a esta confianza la objeción general del *escepticismo* (por ejemplo: en Fr. A. Lange, Mach y otros) de que las limitaciones de nuestra organización sensible y de nuestro intelecto, hacen posible que las realidades sean completamente distintas de cómo las determinamos sobre la base de la percepción y pensamiento. Si tuviéramos otros sentidos, tendríamos también otras percepciones, y para seres con otros órganos mentales, existiría una lógica y una matemática distintas.

Sin embargo, estos escépticos irían demasiado lejos, y se contradirían a sí mismos, si quisieran afirmar la inexactitud de nuestra determinación de la realidad; pues, en tal caso, afirmarían realmente que poseen un conocimiento certero de las realidades. Además, de que nuestros procesos de conocimiento pertenezcan al sujeto, y, por tanto, sean «subjetivos», tampoco se sigue que sus resultados sean «subjetivos», es decir, que *no* valgan para el objeto real.

Es de sobra sabido que las cualidades sensibles (colores, sonidos, etc.) no pueden ser atribuidas sin más a las realidades, sino que constituyen únicamente un punto de partida y un control para su determinación. Pero que el pensamiento —por

virtud del cual esa determinación se realiza— no altera, ni, por tanto, subjetiviza su objeto, puede explicarse fácilmente. Una ecuación pensada hoy o mañana por el sujeto A, o por el sujeto B, permanece siempre la misma. Lo mismo puede decirse del pensamiento de objetos reales, como astros, células, personajes históricos. Ellos no cambian porque cambie el pensar acerca de ellos. Ahora bien, por cuanto dichas determinaciones, que se derivan de lo dado fenoménicamente, muestran esa independencia respecto del pensamiento sobre ellas, deben considerarse como determinaciones de realidades. Con la idea general de otra organización mental, y de otra lógica, y otra matemática, en realidad no se puede hacer nada. Si, por ejemplo, se dice que para seres de distinta organización, 2 por 2 pudiera no ser 4; esto solamente sería posible si los signos empleados ($2 \times 2 = 4$) tuvieran otra significación. Lo cual demuestra que el valor de proposiciones como ésta no depende del sujeto que las piensa y de su organización, sino de los objetos pensados. Así el concepto del círculo cuadrado sigue siendo un contrasentido y, por tanto, un concepto inválido, sea cual fuere el ser que pueda pensarlo.

III

OBJECIONES EMPÍRICAS

Hay una objeción que procede del empirismo de Hume y que también Kant ha recogido: nuestros conceptos —se dice— sólo tienen sentido y contenido en la esfera de una experiencia posible, es decir, en la esfera de lo fenoménico. Fuera de esta esfera, permanecen vacíos y dan lugar a errores e ilusiones.

Hume afirma que todas las «ideas» (conceptos) no son otra cosa que reproducciones de «impresiones» (por

impresiones entiende lo fenoménicamente dado). Pero no demuestra este aserto general. Pudiera muy bien ocurrir que los conceptos, aunque formándose sobre la base (o con ocasión) de las percepciones, no sean copias de éstas. De esta índole son, precisamente, los conceptos de objetos ideales y reales.

En Kant encontramos el siguiente razonamiento: los conceptos puros del entendimiento (categorías) son, por sí, formas vacías, que, para tener un contenido, necesitan que les sean dados objetos. Pero esto no puede ocurrir más que en la intuición, en la percepción sensible.

Pero, de hecho, Kant tampoco prueba su afirmación de que los conceptos del entendimiento sólo son aplicables a lo dado intuitivamente. Evidentemente no es así. Es más; su afirmación se revela como inexacta en virtud del hecho de que podemos convertir los conceptos en objetos de nuestro pensamiento, como ocurre en la lógica. Por otra parte, el mismo Kant piensa objetos trascendentes (no intuitivos), como Dios, libertad, inmortalidad. Ciertamente es que Kant los considera como (teoréticamente) incognoscible; pero no es menos cierto que los diferencia y hace afirmaciones acerca de ellos. Esto supone que el pensamiento puede pensar y determinar incluso objetos no dados por la intuición. Sin duda, lo dado intuitivamente es, dondequiera, la base de nuestros pensamientos sobre lo real; pero el término a que aspira este pensamiento científico no es la manera como la realidad se presenta en nuestra intuición, sino la manera como en realidad es en sí.

IV

EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD ES INCOMPLETO

El hecho de que no podemos —a causa de la subjetividad de las cua-

lidades sensibles— intuir los objetos reales mismos, ha sido tomado como base para otra objeción contra el realismo, a saber: que, en el mejor de los casos, nuestro conocimiento de la realidad es esquemático.

Pero, al decir esto, se olvida que un conocimiento esquemático también es un conocimiento, y, además, que, aun prescindiendo de las cualidades sensibles, se pueden hacer, en sentido realista, multitud de afirmaciones sobre los átomos y los movimientos moleculares, sobre las vibraciones etéreas, sobre las relaciones astronómicas y geológicas, etc. Finalmente, tampoco las cualidades sensibles son eliminadas del todo y sin compensación en la determinación de los objetos reales, porque nos proporcionan indicaciones, por ejemplo, sobre la capacidad que tienen las superficies de absorber o reflejar colores, es decir, vibraciones etéreas. Por lo demás, la determinación de las realidades por el pensamiento puede ofrecernos mucho *más* que lo que pueden ofrecernos las cualidades sensibles. Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento, obtenido por el análisis espectral, acerca de la materia de los cuerpos celestes, o en los resultados de la química moderna sobre la constitución de las combinaciones orgánicas, o en las investigaciones acerca de las células. De la misma manera, para la concepción realista, el ámbito de la vida anímica se ha ampliado notablemente, rebasando la esfera de la conciencia.

Pero si nos lamentamos de no llegar a comprender la íntima conexión del acontecer real, será preciso preguntar qué se entiende realmente por esa «íntima conexión» y si, en general, existe ahí un problema con sentido.

Tampoco ha de concederse gran importancia a la objeción de que nuestro conocimiento de la realidad siempre será hipotético. Ya hemos concedido en la «posición» (admi-

sión) de objetos reales. Lo mismo puede decirse, claro está, de su «determinación». Pero es quedarse a la mitad conceder la «posición» y, en cambio, considerar imposible la «determinación», como hace el fenomenalismo. En realidad, esta determinación no es más que una posición

de determinaciones parciales. Así, pues, nuestro conocimiento de la constitución de la realidad podrá ser siempre incompleto, hipotético, y, por tanto, constituir una tarea infinita; pero, en principio, ha de reconocerse que es posible, y, por tanto, justificado.

CAPÍTULO VII

LOS MÉTODOS PARA EL CONOCIMIENTO DE LOS OBJETOS REALES

El resultado de nuestra discusión con el fenomenalismo, ha sido que es posible el conocimiento, no sólo de la existencia, sino también de la constitución de los objetos reales. Todavía nos queda por resolver el cuarto problema: ¿cómo es posible ese conocimiento (es decir, la «determinación») de las realidades?¹ A este fin, tendremos que establecer una «teoría de los criterios» o criteriología, es decir, habremos de encontrar aquellas notas que permiten distinguir los objetos reales de los ideales y de los fenoménicos. Entendemos por objetos reales los substratos de relaciones regulares, independientes de las percepciones y demás contenidos de conciencia. Según busquemos este substrato dentro o fuera del sujeto psico-físico, tendremos el mundo exterior (naturaleza) o el mundo interior (alma). Si pensamos el substrato como absoluto, podremos designarlo como la realidad metafísica.

Ya cuando nos ocupamos del segundo problema —la existencia de las realidades— llegamos a la conclusión de que ni los argumentos racionales ni los empíricos probaban nada por sí solos, y que únicamente su combinación tenía fuerza convincente. Lo mismo puede decirse aho-

ra respecto a los criterios para la constitución de los objetos reales. Los distintos criterios y, con ellos, los métodos empleados en el conocimiento de la realidad, tienen todos un carácter «mixto», es decir, empírico-racional. Pero todos hallan aplicación en los tres dominios principales de las ciencias de lo real (ciencias de la naturaleza, del espíritu y metafísica); podemos, pues, ahorrarnos un estudio especial de cada uno.

I

INTERPRETACIÓN REALISTA DE LOS FENÓMENOS

a) Daremos algunos ejemplos de este primer procedimiento empleado para la determinación de los objetos reales. Desde distintas alturas se dejan caer varios cuerpos, y se comparan las longitudes recorridas con los tiempos transcurridos. Sobre la base de esta observación de hechos dados empíricamente, se llega al conocimiento de un proceso real de cuerpos reales, que halla su expresión en la «ley de la caída de los cuerpos». En psicología, ya Platón y Aristóteles observaron que las representaciones no aparecen y desaparecen por azar, sino según ciertas reglas del acontecer real: las llamadas «leyes de la asociación».

Así, pues, el aspecto empírico de todo conocimiento de la realidad está

¹ Puesto que esta determinación es llevada a cabo por el pensamiento, Külpe (*Realisierung*, III-10-114) ha desarrollado en este punto una «teoría del pensamiento» muy interesante.

aquí representado en la observación. El aspecto o componente racional se patentiza en el hecho de que, por medio del pensamiento, pretendemos eliminar lo subjetivo (defectos de observación, ilusiones de los sentidos y del juicio).

Como criterios de la realidad, valen los siguientes:

a) Si en condiciones subjetivas diversas (por ejemplo: cambio de observadores) se obtiene el mismo hecho, éste puede ser considerado como real.

b) Si en las mismas condiciones subjetivas se obtiene un hecho distinto, éste puede ser considerado como real.

El rendimiento realista de este primer procedimiento es pequeño. Consiste en una orientación provisional acerca de lo real en el fenómeno; y esta realidad sólo puede ser concebida como algo dependiente (propiedad, relación), y no como una sustancia real. Sin embargo, este procedimiento es fundamental para todos los métodos de la realización, y aún puede ser especializado y completado. Así se llega a la siguiente distinción: en el fenómeno realizado hay una *coexistencia* real y una *conexión* real. Para la última, el criterio es la recíproca dependencia o congruencia real. Para la primera, el criterio es la falta de la misma.

Además, puede distinguirse entre conexiones esenciales y contingentes, estrechas y flojas. Así, por ejemplo, no se puede pensar un color sin una cierta extensión. En cambio, la yuxtaposición de dos colores puede ser fortuita.

Las conexiones estrechas corresponden, en general, a las «cosas» del realista ingenuo, y a las propiedades atribuidas a estas cosas. Las más flojas, a los «estados» y «procesos» y a las relaciones fortuitas y variables.

Este criterio determina conexiones individuales y reales de manera ca-

racterística; por eso podemos llamarlo criterio de la individualidad. El *hic* y *nunc* (aquí y ahora), que suele considerarse como tal criterio de la individualidad, es más bien la nota de la singularidad.

II

CONSECUENCIAS REALISTAS QUE SE DERIVAN DE LAS OBSERVACIONES

Ejemplos del segundo procedimiento son los siguientes: de los diferentes timbres con que dos instrumentos producen el mismo sonido, infiero los armónicos de distinto número, altura e intensidad; o de la ascensión de burbujas en un líquido, infiero la existencia de un gas; o de la reproducción forzosa de ciertas representaciones, infiero la intensidad de su tendencia a perseverar. También existe una inferencia semejante de lo real en la teoría ondulatoria de la luz, en las teorías electrónica y atómica, etc.

En cuanto al objeto de la determinación realista puede pertenecer o no al fenómeno observado. Además, dicho objeto puede ser determinado o inferido. Precisamente, es muy significativo el que objetos reales sean inferidos directamente. Muchos filósofos, como E. von Hartman, han defendido la opinión de que el realismo descansa exclusivamente en estas inferencias que, partiendo del fenómeno, llegan a lo real como su causa primera.

Pero ¿cómo podríamos en estas inferencias, pasar de algo enteramente indeterminado (una X)? De una mera sensación sonora puedo inferir, por ejemplo, que algo suena, pero nunca deduciría una determinada fuente sonora; por ejemplo, un diapason. Para esto, ya son necesarios ciertos conocimientos.

Por lo demás, la lógica corriente no concede a estas inferencias la de-

bida justicia. No sólo hay inferencias de conceptos, sino también de objetos; por ejemplo, cuando del sonido inferimos un diapasón, o de la coloración roja que adquiere el papel de tornasol inferimos el polo negativo de una corriente eléctrica, o de la mayor facilidad en la reproducción inferimos una mayor solidez en la asociación de ideas. Las conclusiones e inferencias de esta clase descansan sobre el conocimiento de conexiones reales, casi siempre causales. ¿De dónde procede este conocimiento? Ello se manifiesta en el primer procedimiento de realización, pero también en otros de que hablaremos después.

Ha de establecerse la distinción entre inferencias necesarias e inferencias probables. Los criterios serán los siguientes:

a) La univocidad y necesidad de una conexión permite inferir necesariamente de un fenómeno la realidad correspondiente.

b) La multivocidad de conexiones permite con probabilidad inferir de un fenómeno una realidad enlazada posiblemente con él, en todo lo cual la probabilidad está en razón inversa del número de posibilidades.

c) La frecuencia de conexiones permite con probabilidad inferir de un fenómeno la realidad correspondiente, creciendo la probabilidad en el mismo grado que la frecuencia.

También se pueden hacer inferencias por analogía cuando se presenta el estado de hecho siguiente: no es conocida la conexión existente entre *a* y *b*, y nos es dado *a'* análogo a *a*. De aquí inferimos un *b'* análogo a *b*. Esta inferencia es admisible cuando *a* y *a'* tienen propiedades *esenciales* comunes. Pero una conclusión analógica siempre será una conclusión probable.

III

DEDUCCIONES REALISTAS SACADAS DE DETERMINACIONES REALISTAS

En este procedimiento, el punto de partida no es lo dado fenoménicamente, sino ya una determinación realista. Esta puede derivar del primer procedimiento, es decir, puede ser una conexión real. Piénsese, por ejemplo, en las relaciones naturales y reales que se obtienen por análisis de las impresiones sensibles: relaciones entre presiones y temperaturas, entre sabores y olores. Los miembros fenoménicos de estas relaciones (las sensaciones) no pertenecen, por razón de la subjetividad de las cualidades sensibles, a la realidad de dichas conexiones naturales. Pero, partiendo de ellos, se infieren las realidades que sustentan estas conexiones. No las sensaciones de peso, en cuanto tales, son las que tienen peso; no las sensaciones de temperatura son las que tienen grados centígrados; no las sensaciones de sabor y olor son las que están más o menos concentradas. Tampoco podemos decir de nuestras *percepciones* de las células que sean ellas las que se dividen y fecunden, ni de las representaciones actuales de vivencias antiguas que sean ellas las que pertenecen al pasado, ni tampoco que la idea de un modelo atómico de carbono sea lo que tiene la forma de un tetraedro. Así, pues, por cuanto afirmamos que a lo dado fenoménicamente en la conciencia (entre lo cual ya hemos establecido relaciones reales), corresponden cuerpos o masas u otros entes, inferimos —partiendo de las relaciones realizadas— los fundamentos reales de las mismas.

También de estas realidades inferidas pueden inferirse determinaciones realistas. Así, por ejemplo, de la distancia del Sol a la Tierra, se de-

duce el tamaño del Sol; del influjo real que ejerce el uso o no uso de los órganos, se infiere la génesis paulatina de especies elevadas, por evolución de las inferiores.

Aquí se presenta un procedimiento nuevo en principio. En la realización de lo dado fenoménicamente o, al menos, de sus relaciones, está en cierto modo ya dado lo realizado. En el segundo procedimiento se supone un conocimiento de conexiones reales. Ahora, en el tercer procedimiento, lo real es puesto y determinado, es postulado por el pensamiento. Hubimos de designar los resultados realistas del primer procedimiento como realidades dependientes. Ahora, en cambio, tenemos realidades «sustanciales», es decir, independientes de otra realidad, obtenemos realidades que empleamos como bases y sustentos de las relaciones independientes (que se manifiestan en lo fenoménico); los átomos y las moléculas, las masas y las energías, el cuerpo y el alma, son algunos de esos objetos reales independientes obtenidos por inferencia. La expresión metafórica «sustentar», significa simplemente que algo (movimiento, voluntad, etc.) no se presenta sin alguna otra cosa (cuerpo, alma); expresa, pues, la existencia dependiente, la de la realidad no sustancial y la existencia independiente, la de la realidad sustancial. Esos «sustentáculos» son las *condiciones de existencia* para los fenómenos realizados. Pero no por esto la *esencia* de los últimos tiene que depender de su sustentáculo. Sin duda, el cuerpo que ha de ejecutar un movimiento tiene que ser pensado como movable, y el alma que ha de querer, como capaz de voliciones; pero para la producción real del movimiento y de la volición, pueden ser necesarias aún otras condiciones de existencia.

Además, el aserto de que una realidad sustancial es condición de existencia para una no sustancial, no

significa gran cosa para el conocimiento de su esencia. Para que, por ejemplo, un cuerpo pueda ser sustentáculo de movimientos, basta con que permita determinaciones tempo-espaciales. Ni siquiera se exige forma o tamaño determinado. Así, pues, queda abierto un amplio *margen* para determinaciones más detalladas de la realidad. Sin embargo, este margen se reduce y angosta mucho cuando una y la misma realidad puede ser determinada por distintos fenómenos realizados, por ejemplo, divisibilidad, dilatabilidad, forma, movilidad, solubilidad, conductibilidad, temperatura, etc. Cuando decimos, por ejemplo, del oro que cristaliza en ciertas formas regulares, que se encuentra en ciertos países, que se fracciona formando ángulos, que su dureza es 2,5 — 3 y su peso específico 19, que es extraordinariamente dilatable y flexible, que se funde a 1.200°, etc., el objeto real «oro» queda determinado unívocamente por virtud de este conjunto de fenómenos realizados.

Hasta ahora nos hemos limitado a inferir sustentáculos reales (sustanciales) partiendo de los fenómenos realizados. Pero asimismo, de las sustancias podemos inferir sus condiciones de existencia (por así decir, sus sustentáculos sustanciales). Por ejemplo: cuando del nacimiento y muerte de un ser vivo inferimos sus condiciones de existencia o cuando referimos el mundo a una divinidad.

Como criterios para admitir este procedimiento de inferencia valen los siguientes:

a) Esta inferencia se funda en la aparición y desaparición de los fenómenos realizados, ligados a una sustancia, o en la hipótesis de una aparición o desaparición correspondientes de la sustancia misma.

b) Esta inferencia únicamente puede aplicarse a sustancias complejas y consiste en referirlas a una sustancia única, permanente.

c) La *peculiaridad esencial* de la sustancia compleja no puede explicarse completamente por esta referencia, sino que perdura una distinción entre dependencia existencial y dependencia esencial. (A las sustancias complejas pueden estar ligados fenómenos peculiares realizados, de suerte que la sustancia compleja no aparezca simplemente como una mera adición de sustancias simples. El «principio de la síntesis creadora» que Wundt estableció como característico únicamente de lo espiritual, vale, por tanto, para *toda* sustancia compleja.)

IV

COMBINACIÓN DE REALIDADES

Pueden combinarse A) fenómenos realizados (por ejemplo, cuando en la sensación se abrazan, como fenómenos realizados, la cualidad, la intensidad y la duración) o B) realidades (como en la producción de las síntesis químicas o en la hipótesis de un sistema estelar) o, finalmente, C) realidades y fenómenos realizados (combinamos, por ejemplo, determinaciones físicas, reacciones eléctricas o químicas con los cristales; atribuimos a las plantas ciertos procesos de asimilación y crecimiento; al alma, pensamiento y voluntad).

Como criterios para la subforma primera (A), diremos:

a) De la combinación de fenómenos realizados, resulta siempre un fenómeno realizado, que se da o puede ser dado fenoménicamente.

b) Los miembros de esta combinación han de comportarse entre sí como partes de un mismo todo.

c) Si los miembros de esta combinación son abstractos, esta exigencia se cumple cuando están en mutua dependencia existencial; si son concretos, cuando están enlazados por una comunidad real. Y el todo

formado por los concretos (como la melodía formada de notas), depende, existencial y esencialmente, de ellos.

En cuanto a la segunda subforma (B), combinación de sustancias únicas o simples en una sustancia colectiva o compleja, la condición que rige es que han de comportarse como las partes de un mismo todo, para que la realización tenga validez.

La tercera subforma (C), la combinación real de un fenómeno realizado con una sustancia, es posible cuando ésta puede ser considerada como la condición para que aquél exista, es decir, cuando hay entre ambos una relación de inherencia.

V

INTERPRETACIÓN REALISTA DE LOS SÍMBOLOS

Este procedimiento encuentra un amplísimo campo de aplicación en todos los ramos de la historia y, en general, en la interpretación de la vida anímica ajena. Inferimos lo real, cuando interpretamos los datos encontrados; cuando de las fuentes históricas concluimos determinaciones sobre personas, sucesos, estados del pasado; finalmente, cuando fundamos el conocimiento del alma ajena sobre los fenómenos de expresión de los demás hombres. No hay diferencia esencial entre que lo real pertenezca al pasado o al presente. En este método, nuestra inferencia fúndase siempre sobre una relación del signo con lo designado. Pero aquí no se trata de los llamados signos *naturales* (por ejemplo: el humo como signo del fuego, los edificios como signo de acercamiento). De este caso ya nos ocupamos en nuestro segundo método. Trátase aquí, por el contrario, simplemente de los signos *convencionales*. Cuan-

do éstos son de carácter idiomático, la interpretación de su sentido es labor de la filología, la cual, por tanto, ha de ejecutar el trabajo preparatorio para la interpretación realista del historiador.

Pero ni los sucesos históricos, por ser pasados, ni tampoco la vida psíquica ajena, pueden ser comparados con los signos en la conciencia de quien los interpreta. Así, pues, solamente puede practicarse una comprobación cuando un signo convencional resulta confirmado por un signo natural (como el descubrimiento de viejos edificios o monumentos).

Han de separarse aquí los problemas de la autenticidad, crédito y valor cognoscitivo de los signos (especialmente cuando se trata de fuentes históricas o manifestaciones psicológicas).

Una fuente se considera «auténtica», cuando es verdaderamente un relato, o una declaración sobre un objeto, para el cual es hecha; cuando, por ejemplo, procede realmente de la persona de quien se dice ser su autor. Pero esto no se refiere a la verdad de su contenido. Una fuente es fidedigna cuando puede considerarse como expresión adecuada del hecho relatado. El valor cognoscitivo, en fin, se rige por la fertilidad, exactitud, etc., de la noticia histórica o de la manifestación del sujeto.

Los criterios de la *autenticidad*

son importantes para el filólogo e historiador; menos, en cambio, para el psicólogo. La autenticidad de una fuente resulta: *a)*, de su conformidad, en forma y contenido, con otras fuentes indudablemente auténticas; *b)*, del acuerdo de su contenido con hechos indiscutiblemente establecidos; *c)*, del acuerdo, en la forma, entre sus partes aisladas; *d)*, de las circunstancias externas que se dan en la fuente y en su hallazgo.

Como criterios para el *crédito* que merecen, ha de tenerse en cuenta: *a)*, el acuerdo de una noticia con hechos establecidos o con el contenido de fuentes fidedignas; *b)*, el acuerdo interior de las distintas partes, sobre todo, de las partes esenciales entre sí; *c)*, la posibilidad o probabilidad interior del hecho relatado (es decir, su acuerdo con los supuestos y conocimientos sólidamente establecidos por otros procedimientos); *d)*, la condición y calidad del autor de la noticia histórica, el lugar y fecha de su procedencia (el auténtico testimonio visual es el más digno de crédito).

El *valor cognoscitivo* de las fuentes depende: *a)*, de su abundancia y multiplicidad (sobre todo, si se completan mutuamente); *b)*, de su independencia e inmediatez; *c)*, de su fertilidad e integridad; *d)*, de su imparcialidad y objetividad; *e)*, de su univocidad y precisión.

CAPÍTULO VIII

RESULTADO

Resumiremos con dos palabras el resultado principal de todas nuestras consideraciones. Hemos visto que aquella concepción e interpretación teórica de nuestro conocimiento, que llamamos «realismo crítico», está a la par de acuerdo con la esencia del conocimiento y con la de la realidad. El hecho de que además concuerde, en esencia, con la convicción intuitiva del «realismo ingenuo», que todos compartimos en la vida práctica, es seguramente una recomendación de peso, aunque no decide nada acerca de su validez. Más importante es el hecho de que el realismo marcha de acuerdo con los supuestos y métodos de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, e incluso de la metafísica, al sustituir la actitud «ingenua» por la «crítica». Por otra parte, el realismo crítico logra refutar las objeciones que le oponen el idealismo subjetivo y objetivo¹ y el fenomenalismo, y, a su

¹ En la polémica con el idealismo objetivo, sólo nos hemos ocupado de la

vez, suministra una detallada teoría de los métodos y criterios de las ciencias citadas, mientras que las otras tendencias de la teoría del conocimiento, con su interpretación de todos los objetos del conocimiento como fenoménicos o como ideales, se limitan a afirmaciones generales. Una teoría de la ciencia, que penetre en los procedimientos concretos de investigación, nunca ha sido intentada seriamente hasta ahora.

Así, pues, el realismo crítico puede ser considerado como la dirección de la teoría del conocimiento mejor afianzada, tanto más cuanto que no desconoce la *relativa* parte de verdad que hay en las otras direcciones.

forma en que encarna en Cohen y en la escuela de Marburgo. Para entrar en el idealismo de Rickert y de la escuela de Baden, nos falta, desgraciadamente, espacio. Remitimos al lector al acertado ensayo de Walter Schirren, discípulo de Külpe y mío, que citamos en la bibliografía.

FIN DE
«EL REALISMO CRÍTICO»

JULIÁN BASTEIRO

LOS JUICIOS SINTÉTICOS
“A PRIORI”

«Han dicho muchas veces los adversarios: la diferencia entre los juicios sintéticos y los analíticos era ya conocida. ¡Es posible! Pero que no se viera la importancia de la misma, provino de que parece haberse atribuido todos los juicios *a priori* a la última clase y sólo los juicios de experiencia a la primera; con lo cual desaparece toda la utilidad de la distinción.»

Carta de Kant a Reinhold, 12 Mayo 1789.

DIFICULTAD DE LA DISTINCIÓN DE LOS JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS

Con razón indiscutible afirma Kant que, si la distinción de los juicios analíticos y los sintéticos ha sido indicada por otros filósofos anteriores a él, no ha sido por nadie como por él precisada, ni la ha atribuido otro pensador alguno la importancia que Kant la atribuye.

Es verdad que Locke, en sus *Ensayos sobre el entendimiento humano*, asigna como fuentes de unos juicios la identidad o contradicción (juicios analíticos), y de otros, la existencia de representaciones en un sujeto (juicios sintéticos); pero lo que acerca de estos modos de conocer dijo Locke es tan impreciso y está tan poco sometido a reglas, que el mismo Hume no encontró en ello ocasión para más amplias reflexiones acerca de tal distinción.¹

La distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos adquiere con Kant tal relieve, que se convierte en la piedra angular de todo el edificio de la crítica del conocimiento.

Es, por tanto, de una importancia primordial la discusión acerca del valor lógico que esta distinción pueda tener como base indispensable del estudio de los juicios sistemáticos *a priori*, la afirmación de cuya existencia es, a su vez, el fundamento de todo el sistema filosófico que se elabora con la crítica y que su autor mismo designa con el nombre de *idealismo trascendental*.

Es de advertir, sin embargo, que, como el mismo Kant hace notar, si «esta distinción, en lo que respecta a la crítica del entendimiento humano, es indispensable, y merece por esto ser en ella clásica», no tiene utilidad alguna en cualquier otro sentido.²

En la *Crítica de la razón pura* define Kant los juicios analíticos del siguiente modo: «Un juicio es analítico si su predicado está ya contenido en el concepto del sujeto.»³ Aún amplía Kant esta idea en los *Prolegómenos*, cuando dice: los juicios, «o son simplemente explicativos y, con respecto al contenido, nada añaden, o son amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos, los segundos, juicios sintéticos». E inmediatamente añade: «Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia.»⁴

Entre las múltiples objeciones que a esta distinción se han hecho, vamos a ocuparnos primeramente de las que se refieren a la división misma, para tratar después de las que se refieren al valor de cada uno de sus términos y a la discusión de su naturaleza lógica.

² Kant, *Prolegómenos*, trad. esp., pasaje citado.

³ *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, IV.

⁴ *Prolegómenos*, trad. esp., § 2 a.

¹ Kant, *Prolegómenos*, trad. esp., § 3.

Como caso representativo de la primera categoría de objeciones puede citarse la formulada por Monsieur Couturat.⁵

Según Mr. Couturat, la división de Kant es incompleta, porque su autor se ha olvidado de un tercer término, que puede añadirse a los juicios analíticos y los sintéticos. Este tercer término de la división está constituido por los juicios particulares cuya fórmula es ésta: *algunos S son P*. Estos juicios representan un caso en el cual el predicado no está contenido en el sujeto ni está fuera de él.

Tal objeción es, sin embargo, lógicamente insostenible, porque en ella, la naturaleza lógica de los juicios particulares no es justamente apreciada.

En efecto: si nos fijamos en el ejemplo clásico utilizado para explicar estos juicios (*algunos hombres son virtuosos*), notaremos que, en él, el predicado (virtuoso) está excluido del concepto *hombre*, y tal juicio no expresa que el Predicado forme parte de la *intensión* del sujeto. El Predicado (virtuoso) no se refiere aquí al concepto general *hombre*, sino a un número mayor o menor de conceptos particulares (de hombres individuales) comprendidos en la *extensión* del concepto general y con los cuales puede formarse juicios diferentes. El error del razonamiento de Mr. Couturat estriba, pues, en confundir la *extensión* con la *intensión* del concepto y en considerar como excluido de la segunda lo que sólo en parte está excluido de la primera.

En realidad, en el caso de la división de Kant, entre los dos términos (que un predicado esté contenido en el sujeto o que no lo esté), no cabe admitir un término tercero, como no cabe tampoco admitir un tér-

mino tercero entre estos dos: que un punto esté situado en una línea recta o que no lo esté. Otra cosa equivaldría a la negación del principio de exclusión del término tercero.

La segunda categoría de objeciones se funda, como hemos dicho, en la consideración de la naturaleza de los términos de la división kantiana, y si se quiere, también, en parte, en el estudio del valor lógico de la división misma, por ser objeto especial de discusión si los juicios analíticos y sintéticos constituyen dentro de la división términos recíprocamente exclusivos.

Por regla general, estas objeciones se fundan principalmente en el estudio de los ejemplos usados por Kant para el esclarecimiento de su doctrina.

Kant se expresa del siguiente modo:

«Si yo digo: *todos los cuerpos son extensos*, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba ya antes del juicio realmente pensada, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues, analítico. Por el contrario, la frase *algunos cuerpos son pesados* contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en el concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse por esto un juicio sintético”.⁶

Estos dos ejemplos, clásicos en Filosofía, han servido con frecuencia de base a las siguientes objeciones contra la división kantiana de los juicios en analíticos y sintéticos.

La pesantez, se ha dicho, es una cualidad tan general y necesaria de los cuerpos como la extensión; aquella cualidad pertenece tan necesariamente a la esencia de los cuerpos como ésta, y, por tanto, el juicio *todo*

⁵ Couturat, «La Philosophie des Mathématiques», *Revue de Méaphysique et de Morale*, 1904, pág. 323.

⁶ Kan, *Prolegómenos*, trad. esp., § 2.

cuerpo es pesado es tan analítico como el juicio *todo cuerpo es extenso*.

La diferencia entre los juicios analíticos y sintéticos aparece, pues, como una diferencia vacilante e indeterminada, puesto que un mismo juicio puede ser considerado, ya como analítico, ya como sintético. El juicio que para unos hombres es analítico es sintético para otros, y aun un mismo hombre puede considerar hoy como analítico un juicio y desconsiderarle como sintético mañana. En los axiomas de la Geometría, afirma Wellstein, puede observarse esto muy particularmente.⁷

Se ha hecho notar además que, el desarrollo propio de los conceptos, trae consigo la transformación de los juicios sintéticos en analíticos, porque, una vez que la síntesis ha ampliado nuestros conocimientos y ha descubierto nuevas cualidades inherentes a los conceptos, basta el análisis de los conceptos mismos para determinar su naturaleza. De este modo, para un conocimiento perfecto, no habría, en general, juicio alguno sintético, sino que todos serían analíticos.

El juicio *la ballena es un mamífero*, se dice, es analítico para el zoólogo, para un ignorante de los rudimentos de la Zoología, ese mismo juicio puede, sin embargo, ser un juicio sintético y, en cuanto este hombre ignorante, mediante tal juicio sintético, cambia su concepto de la ballena, el juicio sintético se convierte en analítico.

Para defender la división kantiana de los juicios contra estas objeciones se ha procurado, en primer término, distinguir la crítica de los ejemplos aducidos por Kant de la crítica de la división misma, considerando la primera como un procedimiento improcedente para la se-

gunda, por no poderse alcanzar por medio de tales ejemplos todo el significado real del objeto y la aclaración necesaria acerca de su sentido.

Todos los ejemplos que se pueden aducir, se ha dicho, para aclarar la división de los juicios en analíticos y sintéticos no tienen más valor que el de una explicación provisional, cuya fuerza toda depende de la relación distinta que entre sujeto y predicado se establece en ellos. Pero esta explicación provisional no puede, precisamente por su misma naturaleza, llegar al propio contenido de la distinción misma, porque en ella no se trata de las determinaciones que se añaden a un sujeto ya dado, sino del origen lógico del concepto del sujeto mismo y de las condiciones de su determinación. La crítica kantiana distingue los conceptos puros del entendimiento, que son, como condiciones de su determinación. La crítica kantiana distingue los conceptos puros del entendimiento, que son, como condiciones de la experiencia, «conceptos del enlace y, por consiguiente, del objeto mismo», de los conceptos de reflexión de la Ontología, que sólo sirven «a la mera comparación de los conceptos dados», y, por consiguiente, de hecho, «tienen una naturaleza y un uso completamente distintos», naturaleza y uso que se manifiestan también en los ejemplos singulares.⁸

Fácilmente se notará que, este argumento, implica la afirmación de un principio esencialmente constitutivo del idealismo trascendental. Más, como hemos dicho que la división de los juicios en analíticos y sintéticos es la base sobre la cual descansa esta concepción, no parece que se pueda a la vez echar mano a la división de los juicios en analíticos y sintéticos para fundamentar el idea-

⁷ Wellstein, *Enzyklopädie der Elementar-Mathematik*, tomo II, pág. 131.

⁸ Véase *Prolegómenos*, § 39. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Phil. der neueren Zeit*, tomo II, págs. 536 y siguientes.

lismo trascendental y al idealismo trascendental para fundamentar la división de los juicios en analíticos y sintéticos, sin encerrar el pensamiento en un círculo vicioso.

Le salva, sin duda, esta dificultad, limitando el argumento a la afirmación de la sustantividad de los conceptos y los juicios, en relación al proceso general del desarrollo de la inteligencia y a su expresión en las proposiciones y en las palabras.

Un concepto, se ha dicho, una vez formado, es algo persistente e invariable. Lo que varía no es el concepto sino el conocimiento, en el cual unos conceptos reemplazan a otros, y, así, haciendo que una proposición exprese conceptos distintos, producto de diferentes momentos del desarrollo mental, se puede transformar la naturaleza de las proposiciones, pero no la de los juicios y los conceptos.

El juicio *todo cuerpo es pesado*, considerado como tal juicio, no puede ser nunca analítico y su cualidad de sintético no desaparece con el desarrollo de la inteligencia, porque aquí no se trata de determinar si la pesantez pertenece o no a la esencia de los cuerpos general y necesariamente, sino sólo de si pertenece o no al concepto de cuerpo, el cual, como todos los conceptos, no contiene todas las cualidades necesariamente propias del objeto, sino sólo las necesarias para su clara determinación, es decir, aquellas por las cuales el objeto se define.

Si la pesantez fuese una cualidad correspondiente al cuerpo como tal, merced a su concepto, se hubiese debido entender por sí misma y no hubiese necesitado ser descubierta en el curso de la experiencia científica. Los antiguos no poseían, sin embargo, noción alguna de la pesantez de los cuerpos celestes, noción que se ha producido merced al descubrimiento newtoniano de la gravitación universal, la cual, por otra

parte, no es una propiedad que corresponda a los cuerpos en y por sí, como debiera corresponder si fuera una cualidad contenida en el concepto de cuerpo, sino que es una propiedad relativa que nace de la acción recíproca que unos cuerpos ejercen sobre otros.⁹

Este razonamiento abre ya el camino que ha de conducir a la justificación histórica de los ejemplos por Kant empleados, justificación histórica que tiene un interés singular y representa un papel muy importante para el esclarecimiento de las doctrinas del autor de la *Crítica de la Razón Pura*.

Las obras de Kant y especialmente la *Crítica de la Razón Pura*, conservan las huellas y la acción ulterior de los grandes problemas que, desde Newton, han dominado toda la investigación de la naturaleza, y estas huellas han sido seguidas con todo detalle por la filosofía contemporánea.

Según estas investigaciones, las circunstancias históricas en medio de las cuales escribió Kant su *Crítica de la Razón Pura* debieron hacerle suponer familiares a sus contemporáneos nociones que se han hecho extrañas para nosotros y que, por eso mismo, no son tenidas en cuenta al juzgar los ejemplos empleados por el autor.

En efecto: desde Descartes se venía considerando la extensión como la nota que constituye el concepto lógico propiamente dicho del cuerpo. Las demás propiedades de los cuerpos, tales como su color y su dureza y, entre ellas, su pesantez, son, según Descartes, sólo accidentalmente inherentes a ellos. Estas propiedades accidentales están unidas al cuerpo en la experiencia; pero deben ser separadas de su definición; como dirían los escolásticos,

⁹ Véase Léonard Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*.

corresponden a su existencia, no a su esencia.

Esta distinción, que la Filosofía de Descartes establece, no sufrió alteración alguna al aparecer la Física newtoniana, porque, aunque en ella, la pesantez es elevada sobre los fenómenos terrestres a una significación cósmica universal, esta universalidad no acarrea consigo otro carácter que el empírico.

Newton mismo dice expresamente que, la pesantez, es una cualidad general de la materia, pero no una propiedad esencial de ella, y el newtoniano Freind escribe: «La naturaleza interior de los cuerpos me es tan poco conocida que estoy muy lejos de afirmar que aquella fuerza sea necesariamente inherente a la materia y pertenezca a ella igualmente que la extensión y la solidez».

En los tratados de mecánica de la época de Kant se encuentra constantemente establecida esta distinción entre los dos géneros de cualidades. Así, en el *Traité élémentaire de Mécanique et Dynamique*, de Bossut, puede leerse: «Aquí debe, pues, el lector prevenirse contra un prejuicio del cual difícilmente se puede librar en un principio. Puesto que no conocemos cuerpo alguno que no sea pesado, nos inclinamos a creer que la pesantez es esencial a la materia, como si las palabras *pesado* y *cuerpo* fuesen sinónimas. La pesantez es una cualidad accidental de los cuerpos que tiene su causa especial. Con la palabra *cuerpo* no se debe, por consiguiente, enlazar alguna otra representación que la de una extensión impenetrable de esta o aquella dimensión. En los *Elementos de Filosofía*, de D'Alambert, se afirma también que, la tracción, es una propiedad primordial de la materia, que, sin embargo, no constituye cualidad alguna esencial de ella. «Tan pronto como pensamos en un cuerpo —dice D'Alambert— lo pensamos como extenso, impenetrable, di-

visible y movable; pero con esto no pensamos necesariamente que actúe sobre otros». ¹⁰

Sin duda aparece claro que, el influjo del pensamiento dominante en la época fue lo que determinó a Kant a considerar la pesantez como una cualidad accidentalmente inherente a los cuerpos, y el juicio *todo cuerpo es pesado* como un juicio sintético. Por el contrario, ya el mismo Kant afirma contra Eberhart que, el juicio *todo cuerpo es extenso*, es «necesaria y eternamente verdad, ya puedan existir los cuerpos o no existir, por largo o por corto tiempo, o aun a través de todos los tiempos, esto es, eternamente.

Del mismo modo pone esta exposición de manifiesto, no sólo el sentido con que usa Kant sus ejemplos, sino el fin que con su empleo persigue, puesto que el cuerpo, pensado como mera extensión, puede ser comprendido como un objeto de la Ontología; pero, por medio de la cualidad de la pesantez, se le añade aquel momento que le caracteriza como un objeto de la experiencia, como un objeto de la Física empírica; y así determina Kant claramente los dos tipos de conocimiento cuya separación constituye el principio y el fin de la *Crítica de la razón* y explica la distinción que existe entre el pensamiento analizador y el empírico objetivo.

Pero, aun concediendo todo su valor a esta crítica histórica, hay que convenir en que no agota el problema planteado, porque, por encima de ella, cabe discutir algunas hipótesis sobre las cuales se funda su valor probatorio, tales como las relativas a la variabilidad o invariabilidad de los conceptos y a su sustantividad con respecto al pensamiento y al lenguaje por medio del cual se expresan.

Como estas cuestiones, aunque in-

¹⁰ Ernst Cassirer, *das Erkenntnisproblem in der Phil. der neuen Zeit*.

dudablemente tienen un carácter lógico, tienen principalmente una importancia psicológica, preferimos abandonarlas para pasar al estudio de otro orden de objeciones que tienen una relación más directa que el asunto que nos ocupa.

Estas objeciones se refieren al fundamento que Kant señaló a los términos de su división de los juicios, especialmente a los juicios analíticos.

Para Kant, el principio de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción. «Debemos hacer valer —dice— el principio de contradicción como el principio general y completamente suficiente de todo conocimiento analítico.»¹¹

En primer lugar, se ha objetado a Kant que, el principio de contradicción no puede considerarse como el principio común a todos los juicios analíticos, porque de él no pueden deducirse más que juicios negativos; pero, además, se ha negado la afirmación de Kant de que el principio de contradicción sea el único principio suficiente de la Lógica.¹² Es verdad que, en su Lógica —agrega Kant— al principio de contradicción, el principio de razón suficiente y el principio de exclusión del término tercero;¹³ pero ni el principio de identidad ni el de doble negación pueden reducirse a él. La dificultad fundamental consiste, sin embargo, en determinar si estos principios han de ser o no considerados como analíticos y si el principio de contradicción mismo es analítico o sintético. Si el principio de contradicción no es ni analítico ni sintético, la disyunción es incompleta, pues-

to que de ella queda excluido el principio de contradicción; pero si este principio es analítico o sintético, entonces la disyunción adolece de otra falta lógica, puesto que se toma como principio de ella o que constituye uno de sus miembros.

Puede intentarse vencer esta dificultad cambiando la definición del juicio analítico y admitiendo que son juicios analíticos aquellos que se pueden deducir de los principios de la Lógica.¹⁴ Pero con esta explicación volvemos a encerrar en un círculo vicioso, puesto que la Lógica es el sistema de los juicios analíticos, y trataríamos de explicar los juicios analíticos por la Lógica, que, a su vez, se explica por los juicios analíticos.

Cabe aún variar la definición de la Lógica en el sentido en que lo hace Lipps, desde un punto de vista psicológico, o, aun mejor, del modo que propone Itelson, que la define como «la ciencia de *todos* los objetos, reales o no, posibles o imposibles».¹⁵ Pero esta definición, si es que realmente explica algo, encierra una afirmación evidentemente falsa, porque, en efecto, las leyes de la Lógica valen igualmente para cosas reales y no reales, y aun para cosas matemáticas y metafísicamente imposibles; pero no se puede afirmar en modo alguno que valgan también para cosas lógicamente imposibles, como, por ejemplo, lo definido como contradictorio, no es propiamente cosa alguna, siempre necesitaremos un criterio para decidir si una cosa es o no es, y este criterio no puede ser otro que el de que, *una cosa*, es todo aquello que satiface las reglas de la Lógica.

¹¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Analítica de los principios, cap. II, primera parte. Idem, *Prolegómenos*, § 2 b, trad. esp.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pasaje citado.

¹³ Kant, *Logik*, Introducción, VII.

¹⁴ Véase Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, pág. 4; Couturat, «La Philosophie des Mathématiques de Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pág. 330.

¹⁵ Itelson, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pág. 1038.

Se puede todavía argüir que, los principios de la Lógica, constituyen las condiciones que debe cumplir todo juicio que aspire a la verdad. Los principios de la Lógica son, en este caso, criterios negativos de la verdad para todo juicio como tal, y su origen no se puede buscar sino en los caracteres esenciales del juicio como tal juicio; mas, como lo que constituye los conceptos definidores del juicio es su mera forma, serán juicios analíticos los que nacen de la

mera forma del juicio y los juicios analíticos más generales serán los principios de la Lógica misma.

Otra vez, pues, volvemos a explicar la Lógica por los juicios analíticos, cuando lo que intentamos precisamente es explicar los juicios analíticos por la Lógica. Y otra vez aparece la tendencia a definir y explicar la distinción de los juicios analíticos y sintéticos, base del idealismo trascendental, por los principios constitutivos del sistema.

II

IMPOSIBILIDAD DE UTILIZAR LAS CATEGORÍAS COMO PRINCIPIOS DE INVESTIGACIÓN Y DE CLASIFICACIÓN DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI».—NECESIDAD DEL MÉTODO ANALÍTICO

Hasta la aparición del criticismo kantiano había venido dominando en Filosofía la división aristotélica del pensamiento en *nous* y *aisthesis*. Este supuesto es el mismo que se manifiesta en la división que hace Leibniz de las verdades en *veritès de raison* y *veritès de fait* y en la diferencia que Stuart Mill establece entre *relations of ideas* y *matters of fact*.

La gran significación histórica que posee el método crítico de Kant consiste precisamente en que su aparición señala la época en que en el pensamiento especulativo se verifica un cambio, en virtud del cual, el centro en redor del cual venía girando la Filosofía es transportado desde el mundo exterior al mundo interior subjetivo.

Esta transformación del pensamiento filosófico ha sido comparada por su mismo autor con la que Copérnico hizo experimentar a la Astronomía. Y, en efecto, es con ella comparable, si no en su forma, sí en su importancia y significación. Concebía a la Astronomía, hasta Copérnico, el mundo planetario girando en torno de la tierra, y Copérnico concibe la tierra como el cuerpo celeste que gira. Concebía la Filosofía el pensamiento girando en torno al mundo de los objetos, y Kant hace girar el mundo de los objetos en torno a la conciencia humana.

Se ha hecho notar que Kant no hubiese podido realizar su importante reforma filosófica si no hubiese encontrado para ello el terreno preparado por la Psicología moderna, proveniente, sobre todo, de Locke.

Fueron, sin duda, los psicólogos los primeros que dirigieron con éxito la especulación hacia el interior del espíritu; pero, mientras su procedimiento empírico de investigación venía a conducir a la destrucción de la Filosofía, como puede verse con claridad en la obra de Hume, la originalidad de la crítica kantiana consiste precisamente en que, su análisis del pensamiento puro, tendía a descubrir una nueva y segura base para la restauración del edificio filosófico.

Esta distinción esencial entre la Psicología y la teoría del conocimiento, que hoy ha sido acentuado por los filósofos neokantianos, no implica, sin embargo, que ambas no puedan coincidir en ciertos resultados y observaciones.

Mientras la Psicología comprueba que, para la producción de la percepción exterior, además de la sensación, deben existir otros estados psíquicos, no hay desacuerdo entre psicología y teoría del conocimiento. Sólo cuando la teoría del conocimiento concibe como categorías preempíricas los estados psíquicos necesarios, además de la sensación, pa-

ra la producción de la imagen del mundo, es cuando la escisión se produce.

Pero, la posición propia del pensamiento de Kant en la Historia de la Filosofía, no queda aún bien determinada con esto, ya que hay que tener siempre en cuenta que las categorías, para Kant, deben ser entendidas como funciones, como actividades mentales, y no como moldes de la materia del pensamiento.

Por esto es por lo que el significado verdadero de la transformación que a la Filosofía hizo sufrir el criticismo no queda de otro modo mejor expresado que mediante los propios términos en que Kant lo expresa.

Según Kant, el principio de la distinción entre su pensamiento y el de sus predecesores consiste precisamente en que éstos habían, en general, admitido que los juicios *a priori* son analíticos, y, por tanto, que todos los juicios sintéticos son empíricos.

En esta forma es en la que Kant considera mantenida hasta él por la Filosofía, la duplicidad de los criterios de la verdad y la disyunción consiguiente entre lógica y empirismo.

El paso decisivo que, sobre sus antecesores, da Kant consiste en el reconocimiento de que la Matemática es un conocimiento a la vez *a priori* y sintético, y que, por consiguiente, esos conocimientos matemáticos no pueden adaptarse al antiguo esquema, y hay que reconocer que, en nuestra inteligencia, existen juicios sintéticos *a priori*.

«Se ha dicho muchas veces por los adversarios —dice Kant— que la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos ha sido ya anteriormente conocida. ¡Es posible! Pero el haberse ignorado la importancia de la misma provino de que se atribuyó todos los juicios *a priori* a la última clase y sólo los juicios de experien-

cia a la primera, por lo cual desapareció toda su utilidad.¹

La existencia de juicios sintéticos *a priori* constituye, por consiguiente, el descubrimiento propio de Kant, y el problema relativo a la existencia y a la legitimidad de tales juicios sigue siendo todavía el problema central de la filosofía crítica.

No debe extrañar que la afirmación de la existencia de tales juicios sea aún un motivo de discusión en la Filosofía habiendo transcurrido cerca de siglo y medio después del célebre descubrimiento kantiano.

Se ha notado con frecuencia por los historiadores de la Filosofía, y no siempre, ciertamente, a modo de censura, que el criticismo, que ante los ojos de su autor, así como también ante los de sus contemporáneos, parecía llamado a traer consigo la paz eterna en los dominios de la especulación y a calmar las inquietudes del pensamiento, ha contribuido, precisamente más que otra doctrina alguna anterior o posterior, a estimular la variedad de las opiniones de escuela y a fundar discusiones inmensas.²

A pesar de la importancia decisiva que Kant atribuye a la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, a la gran penetración de este filósofo no se escapa la dificultad de determinarlos de un modo preciso, aunque no dude un momento de su legitimidad según las leyes formales de la Lógica.

Así, en las obras de Kant se encuentran frecuentemente, en contraste con párrafos que implican la afirmación de la realidad innegable de los juicios sintéticos *a priori*, otros párrafos con los cuales esta afirmación aparece claramente atenuada.

Las tres citas siguientes pueden

¹ Carta de Kant a Reinhold, de 12 de mayo de 1789.

² Véase Nelson, *Das sogenannte Erkenntnisproblem*, Einleitung.

ofrecer ejemplos visibles de atenuación progresiva de la afirmación de la existencia de los juicios sintéticos *a priori* en distintos momentos de la meditación filosófica del mismo autor.

En la *Crítica de la razón práctica* dice Kant: «En relación a la razón teórica, la facultad de un conocimiento racional *a priori* podría con mucha facilidad ser probada con ejemplos de las ciencias.»³

En la *Crítica de la razón pura* puede también leerse: «Estamos realmente en posesión de conocimientos sintéticos *a priori*, como lo demuestran los principios del entendimiento, los cuales anticipan la experiencia.»⁴ Pero en esta misma obra se encuentra también el siguiente pasaje: «Toda la razón pura no contiene, en su mero uso especulativo, un sólo juicio propiamente sintético de conceptos.»⁵

Estas dudas que despierta la doctrina de los juicios sintéticos *a priori* bastan por sí solas para justificar todo nuevo intento de resolver sistemáticamente y desde un punto de vista lógico la cuestión relativa a su existencia.

Sería empresa relativamente sencilla la de pretender dar una solución al problema adoptando posiciones mentales que caen por completo fuera del dominio de la Filosofía crítica. Este medio no puede, sin embargo, emplearse si no en tanto que se ha demostrado que, con los recursos de la misma doctrina kantiana, tal prueba es imposible.

Tratemos, por consiguiente, de buscar, en el mismo criticismo, los medios necesarios para el planteamiento sistemático de la cuestión propuesta.

En las obras de Kant se encuen-

tra un consejo general para hacer una investigación sistemática, que ha sido con frecuencia seguido hasta en los menores detalles durante la primera época del florecimiento del criticismo.

Este consejo, que quisiéramos seguir, consiste en tomar, como guía de la investigación, las categorías, las cuales constituyen una base uniforme para el tratamiento de todo concepto, que se puede considerar como sistemáticamente fundado y sistemáticamente transcrito si se le aplica esa medida.

A este respecto dice taxativamente Kant en los *Prolegómenos*: «Este sistema de las categorías hace, pues, sistemático todo tratamiento de cada uno de los objetos de la razón pura misma y da una indicación y guía indudable acerca de cómo y por qué puntos de la investigación debe ser conducida toda reflexión metafísica si ha de realizarse completamente, pues agota todos los momentos del entendimiento bajo los cuales debe ser puesto cualquier otro concepto. Así ha nacido también el cuadro de las proposiciones fundamentales, de cuya integridad no se puede estar cierto sino por el sistema de las categorías...»⁶

Las últimas palabras transcritas pudieran servirnos de estímulo suficiente para proseguir en nuestro propósito; pero, además, se pueden citar multitud de ejemplos en los cuales ha seguido Kant su propio consejo, tratándose de cuestiones que tienen con las categorías una relación más remota.

Así vemos que, en la *Crítica de la razón práctica*, los paralogismos de la Psicología racional son tratados según el cuadro de las cuatro categorías fundamentales, y que, en la *Crítica de la razón pura*, son estudia-

³ Kant *Kritik der Praktischen Vernunft*, pág. 110.

⁴ Idem, *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 581.

⁵ Idem, id. id., pág. 564.

⁶ Kant, *Prolegómenos*, trad. esp., páginas 121-122.

das con el mismo criterio las antinomias de la Cosmología racional.⁷

Del mismo modo, los principios metafísicos de la ciencia natural son divididos, siguiendo como guía las cuatro categorías fundamentales de cantidad, cualidad, relación y modalidad, en cuatro grupos, de los cuales el primero considera el movimiento como un puro *quantum*, según su composición, sin cualidad alguna de lo movable, y se llama *Foronómia*; el segundo le toma en consideración como perteneciente a la cualidad de la materia, como una fuerza originariamente movable, y recibe el nombre de dinámica; el tercero considera la materia con esta cualidad en relación, por su propio recíproco movimiento y la representa bajo el nombre de Mecánica; el cuarto determina su movimiento o reposo meramente en relación al modo de representación o modalidad, por consiguiente, como fenómeno de los sentidos externos, y se llama Fenomenología.⁸

Es verdad que se ha censurado en Kant un cierto prurito de emplear las categorías como guía en la investigación, aún allí donde el objeto de estudio no podía ofrecer sino una remota analogía con los conceptos radicales del entendimiento.

Entre otros casos de este empleo abusivo puede citarse el de la aplicación de las categorías para la determinación de los conceptos de lo bello y de lo sublime en la *Crítica de la facultad de juzgar* y el empleo que del mismo procedimiento hace también este autor en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*,⁹ en cuyo trabajo, la Iglesia es designada, según las cuatro catego-

rias, como general, pura, libre e invariable.

Todavía más arbitrariamente, muchos discípulos de Kant han apelado a este recurso para dar a asuntos sencillamente triviales, mediante una analogía remota, las apariencias todas del pensamiento especulativo.¹⁰

Que no es éste un peligro que podamos correr en nuestro caso es cosa manifiesta para cualquier mediano conocedor de la Filosofía, por la estrecha relación que existe entre las categorías y las formas del juicio, si otro género de reflexiones no bastaran a confirmarlo, sería suficiente pasar la vista sobre el cuadro de las categorías de Kant y el cuadro de los juicios para apreciar el perfecto paralelismo que entre ellos existe como expresión de sus íntimas conexiones.

La atracción especial que, como medio de sistematización de toda investigación lógica, posee el cuadro de las categorías, depende de su propia perfección y de la aspiración de su autor a constituir con él un esquema general de la inteligencia.

Sabido es que, para Kant, las categorías de Aristóteles no constituyen más que una mera rapsodia y sirven solamente como indicación para los investigadores futuros; pero, en sí mismas, no tienen utilidad alguna.

Las categorías de Aristóteles fueron destruidas propiamente por Kant, empezando por segregar de ellas todas las que, como *quando*, *ubi* y *situs*, se refieren a las formas de la sensibilidad.

La teoría de Leibniz de los conceptos dados sobre la experiencia había conducido, con los discípulos de Wolf, a la determinación de una multitud de nociones entre las cuales no existía, sin embargo, un enlace sistemático.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 348, 2ª ed.

⁸ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, 1787: Prefacio, pág. xx.

⁹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1798, pág. 135.

¹⁰ Véase Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, 1840, pág. 296.

Pero los precedentes que encontró en la filosofía racional wolfiana y en la doctrina de la razón de Raimarus condujeron a Kant a trazar el cuadro simétrico de los conceptos del entendimiento, al cual atribuye, y han atribuido los demás filósofos, tanta importancia.

No se debe, sin embargo, solamente el aspecto externo que presenta en su distribución simétrica el cuadro de las categorías de Kant, su atractivo como medio de sistematización del pensamiento filosófico, sino también a la aspiración del autor a completarle, constituyendo una esfera total de los principios de la razón pura mediante la adición de los *postpredicamentos*, y singularmente mediante lo que él llama *deducción trascendental*¹¹ y *determinación temporal trascendental*.¹²

El valor propio de las categorías no estriba en su orden y relaciones recíprocas, sino en el propio poder de objetivación que poseen en cuanto manifestaciones de la unidad de la conciencia.

El enlace de lo múltiple, en general, no puede provenir nunca de los sentidos. Es un acto de espontaneidad de la facultad de representación, y puesto que ésta, para diferenciarla de la sensibilidad, se debe llamar entendimiento, debe equivaler a una acción del entendimiento (síntesis) originariamente una para todos los enlaces. Aquella unidad que precede *a priori* a todos los conceptos de enlace es presupuesta por todas las categorías, y su origen debe ser buscado, por tanto, sobre ellas. Kant la encuentra en la unidad sintética de la apercepción.

La unidad sintética de la conciencia es una condición de todos los conocimientos, bajo la cual debe estar

toda intuición si ha de ser un objeto para mí; porque de otro modo, y sin esta síntesis, lo múltiple no sería reunido en una conciencia.

Así nace la unidad en la cual se comprende el yo, que permanece igual a sí mismo, que es la forma necesaria de todo conocimiento y se expresa, primeramente, de un modo vario, en la diversidad de las categorías.

Pero, puesto que las categorías que pertenecen al pensamiento por sí son completamente de distinta naturaleza que los fenómenos como objeto de los sentidos, no sería posible su aplicación a estos fenómenos o la subsumción de los fenómenos a los conceptos puros del entendimiento sino mediante la *determinación temporal trascendental operada por la fantasía*, pues esta determinación de la fantasía es de la misma naturaleza que las categorías en cuanto posee generalidad y descansa sobre una regla *a priori* y es de igual naturaleza que los fenómenos en cuanto el tiempo está contenido en toda representación singular de lo múltiple.

Así, mientras la *deducción trascendental* de unidad sintética y objetiva a nuestro pensamiento, la *determinación temporal trascendental* produce el esquema de los conceptos puros que hace posible la subsumción de los fenómenos de las categorías.

Para aceptar, pues, el esquema de los conceptos radicales del entendimiento como medio de investigación sistemática de los juicios sintéticos *a priori*, sólo nos falta cerciorarnos de que este mismo esquema está sistemáticamente formado.

Pero si buscamos cuál es el principio en virtud del cual las categorías mismas son sistematizadas, nos encontraremos con lo siguiente:

Para hallar y ordenar las categorías, Kant procede a determinar primero las actividades fundamentales del entendimiento.

Pero la actividad del entendimien-

¹¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 119, págs. 116 y siguientes, 2ª ed.

¹² Idem. id., págs. 176 y sigs. y 182 y sigs.

to, que contiene en sí todas las demás, es para Kant el juicio, que no se diferencia más que por diversos momentos o modificaciones según los cuales trae a la unidad del pensamiento en general la pluralidad de la representación.

Todos los juicios son funciones de la unidad de nuestras representaciones, en tanto que, para el conocimiento del objeto, en vez de una representación inmediata, es empleada otra más alta que comprende en sí ésa y otras varias.

Las funciones del entendimiento pueden, pues, todas ser encontradas si nos representamos completamente las funciones de la unidad del juicio.

Cada uno de estos modos, según los cuales es reunida en un todo una pluralidad de representaciones por medio del juicio, corresponde a un concepto especial puro del entendimiento que constituye el modo del juicio tal como es y expresa lo propio de la unidad que aparece en un tal todo.

Por consiguiente, para sistematizar las categorías empieza Kant por fundarse en la sistematización de la

función lógica del juicio, y si pretendiésemos nosotros fundar nuestra sistematización del estudio de los juicios sintéticos *a priori* en la sistematización de las categorías no haríamos otra cosa que encerrar nuestro pensamiento en un círculo vicioso.

Para dar a esta investigación un orden en armonía con los principios y los métodos del criticismo kantiano no nos queda, pues, otro recurso que renunciar a toda pretensión sintética y estrictamente sistemática y seguir un orden de investigación análogo al que Kant adoptó en los *Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir*, con el fin de esclarecer la doctrina sustentada en la *Crítica de la razón pura*.

Estudiaremos, pues, el valor lógico de los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica, en las Matemáticas y en la Ciencia natural.

Sólo el orden adoptado en nuestro trabajo difiere del adoptado por Kant en los *Prolegómenos* por razones que fácilmente se desprenden de la consideración de la índole especial del problema planteado por nosotros y de la finalidad de esa investigación.

III

LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI» EN LA METAFÍSICA

Cuando la Filosofía no se hallaba casi por completo absorta en la meditación acerca del problema del conocimiento, recababa para sí un dominio especial dentro de las ciencias particulares. Esta región peculiar de la Filosofía fue designada con el nombre de Metafísica, nombre sobre el cual ha caído desde hace mucho tiempo un desprestigio general por considerársele enlazado al concepto de una ciencia dogmática.

La definición precisa de la Metafísica es, sin duda, difícil, ya que, en la historia de la Filosofía, ha sido determinado y descrito su contenido de muy diversos modos.

Por ajustarse exactamente al fin de nuestra investigación y por ser, sin duda, la definición más precisa que históricamente existe de la Metafísica, nosotros aceptamos como tal la procedente de la filosofía de Kant: *Metafísica es el sistema de los juicios sintéticos a priori de conceptos puros.*

En esta definición, la nota *sintéticos* diferencia a la Metafísica de la Lógica formal, que es el sistema de los juicios analíticos; la nota *a priori* la distingue de las ciencias fundadas en la experiencia, y la nota que se expresa en las palabras de *conceptos puros* la distingue de la Matemática, que es el sistema de los juicios sintéticos de la construcción de los conceptos.

De este modo queda conseguido el fin esencial, que consiste en determinar, como una región indepen-

diente de las demás disciplinas científicas, la esfera propia de la doctrina del conocimiento, y queda, pues, como una cuestión accidental, de menor importancia, la de decir si para designar esta doctrina se debe conservar o no el nombre de Metafísica.

Con esta aclaración puede el nombre de Metafísica ser aceptado provisionalmente por nosotros, sin que su empleo suponga la admisión de principio alguno dogmático.

Una determinación aún más precisa del tema propio de la Metafísica puede lograrse aplicando a su contenido, tal como lo hemos previamente fijado, el concepto general del tema propio de toda ciencia.

El tema propio de toda ciencia, sea matemática o empírica, no es otro que la fundamentación de sus juicios, o sea la reducción de estos juicios a otros juicios fundamentales.

Si aplicamos este postulado general de la fundamentación de los juicios a lo que hemos dicho que constituye el contenido de la Metafísica, obtendremos, como el tema propio de esta ciencia, el que Kant formuló del siguiente modo: *¿Cómo son posibles juicios sintéticos de conceptos puros?* Este tema podemos considerarle, por el pronto, como equivalente al de la fundamentación de los juicios metafísicos, tema que fue propuesto por Hume, que constituye el contenido de la *Crítica de la razón pura* y es el punto central de la especulación contemporánea.

La causa que determinó el planteamiento de este tema y la que explica también la persistencia con la cual la especulación se detiene en él es precisamente la misma dificultad que entraña por la obscuridad originaria y peculiar con la cual se ofrece a la inteligencia el fundamento de los juicios metafísicos.

La fundamentación de los juicios que constituyen el contenido de la Matemática y de la Ciencia natural va acompañada de una facilidad relativa.

Tan pronto como un juicio matemático o empírico es dado tenemos conciencia inmediata de su contenido, y en esta conciencia inmediata podemos buscar el fundamento de tales juicios. O lo que es lo mismo, la fundamentación de los juicios matemáticos y empíricos es siempre posible mediante la reducción de estos juicios al conocimiento intuitivo, que tiene el privilegio de la claridad y evidencia inmediatas, independientes de la reflexión, claridad y evidencia inmediatas que aseguran a las ciencias matemáticas y empíricas todas las ventajas que siempre se les ha concedido frente a la Metafísica.

Por el contrario, el conocimiento de la razón pura no es una intuición, esto es, no está dado inmediatamente en nuestra conciencia, sino que llegamos a él mediante la reflexión. Así, pues, si tratamos de fundamentar los juicios metafísicos no podemos lograrlo mediante la apelación a conocimientos inmediatos dados en su base.

Por otra parte, los juicios metafísicos han de ser sintéticos, esto es, han de contener un enlace de conceptos, y no pueden, por tanto, tener su fundamento en meros conceptos, ya que los juicios que tienen en su fundamento meros conceptos son analíticos, y de juicios analíticos no se deducen juicios sintéticos.

Así, pues, si los juicios metafísicos no pueden fundarse, ni en la

intuición, ni en los conceptos, parece que no hay otro principio determinante de esta clase de juicios que la arbitrariedad en el enlace de los conceptos. Esto es, parece que no existe verdad alguna metafísica y que lo que se ofrece como tal no es otra cosa que un convencionalismo arbitrario.

Esta es la solución propia del escepticismo filosófico, a la cual había llegado ya, como es sabido, el escepticismo griego.

La especulación filosófica no se ha sentido, sin embargo, satisfecha con esta consecuencia y ha persistido en él empeño de encontrar al conocimiento metafísico otro fundamento distinto de la arbitrariedad.

De aquí la gran diversidad de soluciones que el problema crítico ha recibido, diversidad de soluciones que designa otros tantos puntos de vista diferentes desde los cuales mantiene viva la discusión entre los pensadores contemporáneos, sin que sea empresa fácil la de trazar claramente las fronteras que separan las concepciones de estos diversos pensadores, ni establecer entre ellos una clasificación metódica.

A bosquejar, en los límites de lo posible, las líneas generales de tal clasificación van encaminadas las siguientes consideraciones.

Es preciso, ante todo, tener en cuenta que, si la discusión filosófica relativa a las doctrinas kantianas se refería, principalmente a fines del siglo XVIII, a las consecuencias que se desprenden de la *Crítica de la razón*, especialmente a la existencia o no existencia de cosas en sí, el centro en torno al cual gira hoy la discusión se ha desviado de ese punto, fijándose principalmente en la cuestión relativa al método.

Este cambio en el modo de concebir la cuestión que se discute revela, sin duda, un progreso en el desarrollo científico y una mayor penetración en el fondo del problema, ya

que se comprende fácilmente que, la discusión acerca del resultado debe depender completamente del método empleado para su obtención.

Pero, al mismo tiempo que se ha operado este cambio, el problema de la crítica ha adoptado preponderantemente una forma de planteamiento que revela sin duda el influjo extraordinario que sobre el pensamiento contemporáneo sigue ejerciendo la filosofía de Kant.

Es un hecho fácilmente comprobable que, para Hume, la crítica del conocimiento no se refería a la experiencia, ni a los conocimientos que, fundándose en ella, puede producir nuestra reflexión.

Por eso, refiriéndose sin duda a Hume, ha podido Kant definir el escepticismo como «la desconfianza general acerca de la pura razón concebida sin crítica precedente, sólo a causa de los fracasos de sus afirmaciones», definición a la cual, el mismo Kant, opone lo que considera como la máxima general del criticismo y que consiste en «una desconfianza general acerca de todos los principios sintéticos, hasta que no se haya descubierto un fundamento de su posibilidad en las condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerse».¹

Hay también un pasaje en los *Prolegómenos* que puede servir para la confirmación de esta tesis; «Confieso con franqueza —dice el autor— que la indicación de David Hume fue sencillamente la que muchos años antes interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos en relación a sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente, porque no se representó su tema en su totalidad,

sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer.»²

Es decir, que la crítica, que hasta Kant se había referido solamente a la Metafísica, se extiende desde Kant también al dominio de la experiencia, dando origen a la pregunta general acerca de *cómo es la experiencia posible* y planteando lo que, en la terminología corriente, se comprende bajo el nombre de *problema del conocimiento*.

Si aceptamos la distinción, que algunos escritores admiten, entre *crítica* (en el sentido que podríamos llamar prekantiano) y *teoría del conocimiento*, podemos pues, decir que, las máximas de la crítica, pueden condensarse en esta fórmula: 1º, una desconfianza general acerca de la razón; 2º, una confianza general acerca de la reflexión fundada sobre la experiencia.

Sobre esta fórmula, podríamos explicar el dogmatismo como una extensión a la razón de la confianza general en la reflexión y podríamos caracterizar la posición del problema del conocimiento como una extensión a la reflexión de la desconfianza en la razón.

Esta segunda máxima, como la propia del problema del conocimiento, puede ser también expresada como equivalente al problema de la objetividad del conocimiento, problema común a todas las escuelas que, actualmente, se dividen en dos direcciones principales: la dirección trascendentalista y la dirección psicológica.

La distinción entre trascendentalismo y psicologismo es tan poco precisa que es, tal vez, un trabajo completamente vano el de buscar en la literatura filosófica contemporánea

¹ *Ub, eine Entdek.*, 2 Abschn; K1: Schr. III; 50, comp. páginas 58 y sigs.

² *Prolegómenos*, trad. esp., Prefacio, pág. 9.

una definición precisa de estos dos términos.

Es, en cambio, extraordinariamente frecuente, en autores que confiesan aceptar los principios del psicologismo, el empleo de argumentos propios del trascendentalismo, y es aún más frecuente, tal vez encontrar, en escritores que voluntariamente acepten los principios del trascendentalismo, el empleo de afirmaciones pertenecientes a la dirección metódica opuesta.

Es más: en las mismas obras de Kant, que, como es sabido, constituyen el origen de toda la dirección trascendentalista, pueden encontrarse pasajes que parecen una franca aceptación del método psicológico.

Así, en su *Investigación acerca de la claridad de los principios de la Teología natural y de la Moral*, Kant dice: «¿Qué modo de exposición debe adoptar este tratado en el cual se debe establecer la Metafísica en su verdadero grado de certeza, juntamente con el camino por el cual se llega a él? Si esta exposición es también metafísica, el juicio acerca de esta ciencia es tan inseguro como ella ha sido hasta aquí, cuando precisamente por medio de esta exposición espera la Metafísica obtener cierta consistencia. En este caso se ha perdido todo. Yo haré, por consiguiente, que todo el contenido de mi tratado consista en proposiciones seguras de experiencia y en consecuencias sacadas inmediatamente de ellas.»³

No obstante estas dificultades, puede intentarse determinar la ca-

racterística respectiva de cada una de estas posiciones en relación al problema del conocimiento con la siguiente fórmula, sin duda demasiado vaga: los autores que admiten el método trascendental quieren expresar con esta palabra la afirmación de la imposibilidad de una fundamentación psicológica de la Filosofía, mientras que, según el uso dominante, la palabra psicologismo debe designar igualmente la consecuencia de la ordenación de la Filosofía toda en la Psicología.

Por una parte, del concepto de la teoría del conocimiento se deduce necesariamente que esta ciencia debe contener el fundamento último de los conocimientos *a priori*. Pero, como la aprioridad o aposteridad de un juicio depende de que tenga o no su fundamento en la experiencia, se desprende analíticamente del principio de modalidad que el fundamento de un conocimiento debe ser de la misma naturaleza que él, y, por tanto, la teoría del conocimiento, en tanto que debe contener el fundamento de los conocimientos *a priori*, debe ser también una ciencia *a priori* y no puede ser una ciencia de experiencia interna.

Por otra parte, si se admite el hecho de que la crítica tiene por objeto de estudio el conocimiento, se deducirá como consecuencia que su método está fundado en la experiencia interna. Aunque se trate de fundamentar proposiciones metafísicas y leyes generales que son conocidas *a priori*, es preciso hacer este conocimiento mismo objeto de una investigación cuya base no está igualmente, de nuevo, en leyes generales, sino en el hecho individual de conciencia, y la investigación del problema del conocimiento no podrá tener un carácter racional y *a priori*, sino empírico y *a posteriori*. De este modo, el problema total de la Filosofía vendrá, en último término, a resolverse

³ Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*. Einleitung. Este pasaje no pertenece, cronológicamente, al período precrítico y, además, es en este escrito en el que se presenta por primera vez el método crítico en contra del dogmático. Precisamente en el año 1763 se suele colocar el comienzo del período crítico en los escritos de Kant.

en un problema de Psicología empírica.

Entre las dos posiciones opuesta, el trascendentalismo y el psicologismo, existe, pues, por lo menos, una antinomia aparente, y la cuestión consiste en averiguar si esta antinomia es solamente aparente o es también una antinomia real.

Pero la mera apariencia de antinomia es suficiente para hacer que nazca la sospecha de un defecto común a ambas tesis y debe conducirnos lógicamente al planteamiento de la cuestión acerca de la legitimidad del problema del conocimiento y de la posibilidad de solucionarlo.

El planteamiento de este problema no es, sin embargo, frecuente en la filosofía contemporánea, empeñada con demasiada viveza en la discusión entablada entre el trascendentalismo y el psicologismo.

Son, sin duda, escasos los escritores que, en Filosofía, se colocan hoy en una posición exterior con respecto al problema del conocimiento.

No obstante, pueden citarse algunos pensadores que, como Léonard Nelson, han intentado la refutación del supuesto común a ambas tendencias.

A continuación transcribimos como final de este capítulo la refutación intentada por este autor en su libro titulado *Über das sogennante Erkenntnisproblem*.

«La teoría del conocimiento —dice Nelson— es, según el uso general del lenguaje, la ciencia que tiene por objeto la investigación de la validez objetiva del conocimiento. La proposición de este tema presupone que se duda de la validez objetiva del conocimiento, esto es, que su existencia constituye un problema. Ahora bien: yo afirmo que una solución científica de tal problema es imposible.

»Si aceptamos que haya un criterio que pueda servir para la solución

de este problema, este criterio será un conocimiento o no lo será.

»Admitamos que el criterio en cuestión sea un conocimiento. Entonces pertenecería precisamente al dominio de lo problemático, sobre cuya validez se debe, ante todo, resolver por medio de la teoría del conocimiento. Así, pues, el criterio que debe servir para la solución del problema no puede ser conocimiento alguno.

»Admitamos, pues, que el criterio no sea un conocimiento. Para poder servir a la solución del problema debería ser conocido; es decir, debería él mismo convertirse en objeto del conocimiento. Pero, a fin de que el criterio fuera aplicable, debería decidirse si este conocimiento, cuyo objeto es el criterio en cuestión, es un conocimiento válido. Pero para esa decisión debería ser ya empleado el criterio.

»Es, pues, imposible una fundamentación de la validez objetiva del conocimiento.

»Mas de esta imposibilidad, ¿no se puede concluir a la no existencia de la validez objetiva y por este camino llegar a una solución negativa del problema? En modo alguno; pues de la imposibilidad de probar la validez de una proposición (aquí la afirmación de la validez objetiva del conocimiento) no se puede concluir a la falta de validez de esta proposición.

»¿Se podrá, sin embargo, decir que, nuestro conocimiento posee, en parte, validez objetiva, y, en parte, no la posee? Aun esto es imposible. Pues se supone que hay un criterio para decidir si un conocimiento (por ejemplo, la afirmación de que tratamos, de la validez parcial de nuestro conocimiento) pertenece a la clase de los válidos o de los no válidos. Mas para ser empleado este criterio debería poder ser reconocido. Y para saber que este conocimiento del criterio es un conocimiento válido de-

bería yo haber empleado ya el criterio.

»Sí, para evitar esta contradicción, se quisiera proponer como prueba del conocimiento del criterio emplear un criterio nuevo, es decir, distinto de él, no se habría adelantado nada. Pues también este criterio para ser explicable, debería ser reconocido, y este criterio, para ser aceptado como válido, debería de nuevo suponer otro criterio, de tal manera, que seríamos conducidos a un regreso infinito. Este regreso debería preexistir como acabado antes que pudiera ser aceptado como válido conocimiento alguno. Pero al aceptar la determinación de un regreso infinito encierra una determinación.

»Se ha tratado de fortalecer la validez objetiva, por lo menos, de algunos de nuestros conocimientos, buscando una contradicción en el supuesto de su imposibilidad. Quien afirma que no posee conocimiento alguno válido expresa con esta afirmación un conocimiento del cual pretende que tiene validez objetiva, y, por consiguiente, se contradice a sí mismo. Pero el supuesto primero

X no posee conocimiento alguno válido

tiene sólo por consecuencia que X mismo no puede tener conocimiento alguno de la validez de este supuesto, pues si tuviese tal conocimiento, poscería en él un conocimiento objetivamente válido. El supuesto primero no contiene una contradicción, sino el supuesto segundo:

X posee un conocimiento válido del primer supuesto.

»Y de esta contradicción no se sigue que el que afirma la falta de validez de su conocimiento posee un conocimiento válido; no se sigue la falsedad de la proposición primera,

sino simplemente la falsedad de la proposición segunda. Expresado de otro modo: quien afirma que sabe que no sabe se contradice sin duda; pero de aquí no se puede concluir que sepa algo, sino solamente que aquello que pretende saber no lo sabe.

»Y ¿cómo podría ser de otro modo, puesto que del principio de contradicción no se pueden deducir más que proposiciones analíticas, pero la proposición *poseemos conocimientos efectivamente válidos*, puesto que afirma un hecho, es manifiestamente de naturaleza sintética?»⁴

⁴ Véase Léonard Nelsón, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Güttingen, 1908, pág. 444. Todo este libro de Nelsón constituye una glosa del argumento transcrito, que el mismo autor declara insuficiente en esta forma esquemática, si no va explicado por numerosos ejemplos tomados de los diversos tratadistas que, desde Kant hasta hoy, se han ocupado en el estudio del problema del conocimiento. En este libro pueden encontrarse muchos datos interesantes para el esclarecimiento del problema que nos ocupa; pero, como ocurre con frecuencia en toda la literatura que versa sobre esta materia, la parte crítica y la constructiva no está distinguida con suficiente claridad, por lo cual se hace a veces extraordinariamente difícil distinguir, en la crítica misma, los argumentos que se inspiran en un criterio puramente lógico, fundado en el *principio de contradicción*, de los argumentos que le son inspirados al autor por su punto de vista especial.

Así, ocurre con frecuencia que, el lector se siente sorprendido ante la magnitud de los materiales acumulados para refutar el supuesto común a las soluciones trascendentalista y empírica del problema del conocimiento. Pero no puede menos de experimentar cierta decepción al ver tan poderosas armas empleadas en apoyo de la solución afirmativa del problema de la existencia de la Metafísica en los términos propios de la filosofía de Fries que, en la imposibilidad de admitir la tesis empírica ni la tesis transcendental, admite,

como fundamento de la Metafísica, la existencia de un conocimiento racional directo, pero no intuitivo. Si, a la mayor parte de las soluciones del problema crítico se les ha hecho la objeción de que en ellas parece olvidarse por completo la importancia de la primera regla del método de Descartes y conceder nuevamente una intervención a las cualidades ocultas que tan importante

papel representaban en los estudios de la Edad Media, tal vez a ninguna solución se le puede atribuir este defecto en tan alto grado como a la solución propuesta por Nelson. Igualmente podría bastar para refutar las conclusiones a que se cree autorizado a llegar este autor el recuerdo del sencillo precepto de Duns Escoto: *Entia non multiplicanda sunt præter necessitatem*.

IV

LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI» EN LAS MATEMÁTICAS

La consideración de los juicios matemáticos en la Filosofía kantiana tienen tanta importancia que, con razón, ha podido decir Zimmermann: «Si los juicios matemáticos no son sintéticos, cae por el suelo toda la crítica de la razón pura.»

En efecto: si se puede demostrar que estamos en posesión de un solo conocimiento general y necesario, obtenemos, con este solo hecho, la evidencia de una fuente de conocimientos no sensibles, y con ella la existencia de una razón pura.

Pero Kant dice: «que existen tales juicios generales y necesarios en estricto sentido, y por consiguiente, puros juicios *a priori*, es fácil de mostrar».

Para conseguirlo basta apelar a las proposiciones matemáticas o al principio de causalidad.

Contra la prueba general de la necesidad y universalidad, no sólo de las proposiciones matemáticas, sino también del principio de causalidad, y, en general, de todos los juicios de experiencia, se han aducido argumentos comunes que, por regla general, tienen por objeto poner de manifiesto que la prueba de la necesidad y generalidad de tales juicios es imposible.

Si de lo que se trata es de probar empíricamente la necesidad y generalidad de tales juicios, entonces, esta prueba ha de tener un carácter estrictamente psicológico. Pero la argumentación de Kant no puede ser

considerada como una prueba de semejante naturaleza.

La necesidad y la generalidad de un juicio no son de un modo alguno hechos comprobables empíricamente. Lo que se puede establecer por medio de la observación interna es, simplemente, la *pretensión* de un juicio a la necesidad y generalidad. La afirmación, por ejemplo, de que el principio de causalidad es un principio general y necesario reproduce simplemente la afirmación de la validez de ese juicio. No es, por tanto, un juicio psicológico, sino un juicio metafísico.

Este círculo vicioso en que parece encerrarse el pensamiento de Kant con motivo de la prueba de la necesidad y generalidad del principio de causalidad, debe ser también tenido en cuenta en relación a los juicios matemáticos, si no se quiere considerar como demasiado fácil de probar el tema de la crítica y se aspira a evitar objeciones muy justificadas.

Kant tunda el carácter necesario de la Matemática en la «intuición pura», que está en la base de todos los juicios pertenecientes a esta ciencia, «intuición pura» que es una condición formal de todos los conocimientos sensibles. Pero, la admisión de la existencia de esta intuición pura, llega Kant por referencia al carácter necesario presupuesto en los juicios matemáticos.

Si la observación propia no pue-

de mostrar más que la pretensión de los juicios matemáticos a poseer un valor apodíctico, y si, para consolidar esta pretensión, no es posible recurrir al origen racional de los juicios, lejos de dar por supuesto el carácter necesario de los juicios matemáticos, lo que hay que probar es que está en ellos justificada la pretensión a la universalidad y generalidad.

Pero si hemos de seguir las indicaciones del mismo Kant, la prueba de la existencia de juicios generales y necesarios no podrá ser en ninguna parte encontrada mejor que en el dominio de las ciencias matemáticas.

Si Kant no duda un momento de que existen juicios sintéticos *a priori* es porque, según él, estos juicios constituyen el contenido de la Metafísica y de la Matemática pura.

Pero la Matemática tiene, en lo que a esto se refiere, un buen número de privilegios con respecto a la Metafísica.

En primer lugar, como muestra Kant, en la *Metodología trascendental*, los juicios sintéticos *a priori* son legítimos en Matemáticas e ilegítimos en Metafísica.

«La Matemática proporciona —dice— el ejemplo más brillante de una razón pura que logra desenvolverse en sí misma sin el auxilio de la experiencia»;¹ porque «la Metafísica es el conocimiento racional por conceptos, mientras que la Matemática es el conocimiento racional por construcción de conceptos».²

Es verdad que Kant entiende por construir un concepto «exponer la intuición *a priori* que le corresponde» y que la construcción de los conceptos no es posible más que si poseemos tales intuiciones constituidas por las formas de la sensibilidad, el tiempo y el espacio, y que es, por

tanto, la *Estética trascendental* la que debe responder a la pregunta acerca de la posibilidad de las Matemáticas puras.

Pero, aun admitiendo esta prueba para escapar a la objeción indicada al principio de este capítulo, siempre resultará que es el campo de la Matemática el más abonado para la investigación de los juicios sintéticos *a priori*.

Según Kant, sólo la Matemática tiene axiomas, es decir, principios sintéticos *a priori*, «porque ella sólo puede, construyendo un concepto, ligar *a priori* e inmediatamente sus predicados en la intuición de su objeto»;³ la Filosofía, en cambio, no puede tener axiomas, porque no puede salir del concepto para ligarse a otro concepto. Sólo la Matemática tiene definiciones, porque solamente ella crea sus conceptos por una síntesis arbitraria que hace a estas definiciones indiscutibles y las priva de la posibilidad de ser erróneas; por el contrario, propiamente hablando, no se puede definir, ni los objetos empíricos, ni los conceptos *a priori*, sino que deben ser meramente descritos, y esta descripción es siempre discutible, puesto que no se sabe jamás si se ha agotado la comprensión de un concepto propiamente dado.⁴ Por último, sólo la Matemática tiene propiamente demostraciones, porque «no se puede llamar demostración más que una prueba apodíctica, en tanto que es intuitiva»;⁵ la Filosofía no puede efectuar, por el contrario, demostraciones sobre sus conceptos, porque le falta la «certeza apodíctica».

En el siguiente párrafo de los *Prolegómenos* se expresan con claridad estas ventajas del campo de las Matemáticas para la investigación de los juicios sintéticos *a priori*, y es

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pág. 74; comp. págs. 8 y 782.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pág. 74.

³ Idem, id. id., pág. 760. Camp. también *Logik*, introducción.

⁴ Kant, *Logik*, § 103.

⁵ Idem, *Kritik der reinen Vernunft*.

también en este párrafo donde la exposición de estas ventajas está más desligada de la prueba trascendental, de la cual anteriormente nos hemos ocupado.

«Los juicios matemáticos —dice Kant— son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a todas las observaciones de los analizadores de la razón humana y ser aún precisamente opuesta a todas sus suposiciones, aunque sea inequívocamente cierta y muy importante para después. Pues, por haber encontrado que, las conclusiones de las Matemáticas, todas siguen el principio de contradicción (lo cual exige la naturaleza de la certeza apodíctica) se persuadieron de que también los axiomas son reconocidos según el principio de contradicción, en lo cual se equivocaron mucho, pues una proposición sintética puede ciertamente ser reconocida según el principio de contradicción, pero solamente en tanto que se supone otra proposición sintética de la cual puede derivarse, pero nunca en sí misma.»

«Ante todo, debe notarse que las proposiciones matemáticas propiamente dichas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, porque traen consigo necesidad, la cual no puede ser tomada de la experiencia. Si no se me quiere conceder esto, entonces limito mi afirmación a la Matemática pura, en cuya noción está ya comprendido que no contiene conocimientos empíricos, sino puros conocimientos *a priori*.»⁶

En el campo de la Matemática pura es, pues, donde debemos buscar los juicios sintéticos *a priori* que queremos someter a nuestra observación.

Pero aquí surge una primera dificultad consistente en la imprecisión con que, en la filosofía de Kant, está

definido el concepto de la Matemática pura, así como la relación que mantiene con las dos formas de la sensibilidad, que constituyen, según él, su fundamento.

En la disertación de 1770 el espacio es considerado por Kant como el objeto de la Geometría; el tiempo, como el de la mecánica pura, y estas dos ciencias, como formando parte de la Matemática pura; en cuanto al número, es aquí considerado como un *concepto intelectual* que se realiza en concreto por medio del espacio y el tiempo. Pero en la *Estética trascendental*, si el espacio es el fundamento de las verdades geométricas, no se dice de qué ciencias sea fundamento el tiempo.

En la «explicación trascendental» añadida a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* es Kant algo más explícito. En ella se considera el tiempo como el fundamento de la posibilidad de todo cambio, en particular del movimiento, que es un cambio de lugar, y por consiguiente, se le considera también como el fundamento de la ciencia general del movimiento, que es concebida como un conocimiento sintético *a priori*. Pero esta concepción no armoniza con lo que Kant expresa en la *Estética trascendental*, esto es, que el concepto del movimiento es empírico, porque presupone la percepción de alguna cosa que se mueve.⁷

Podemos encontrar una determinación más precisa del pensamiento de Kant en la *teoría del esquematismo*, según la cual, el número se ofrece como un esquema de la magnitud, es decir, como una determinación *a priori* de la intuición del tiempo. Pero, si se consulta la *Metodología trascendental*, se encuentra que el número se refiere a la vez, e indiferentemente, al espacio y al tiempo.

Por último el pasaje de los *Prole-*

⁶ Kant, *Prolegómenos*, trad. esp., págs. 21-22.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., págs. 58 y 752.

gónomos, en el cual hace Kant la determinación de las relaciones de las ciencias matemáticas con las intuiciones *a priori*, dice así: «La Geometría toma por base la intuición pura de espacio. La Aritmética misma hace efectivo su concepto de número por la adición sucesiva de la unidad en el tiempo; pero, particularmente, la Mecánica pura puede hacer efectivo su concepto de movimiento sólo por medio de la representación de tiempo.⁸

Como se ve, pues, el pensamiento de Kant fluctúa extraordinariamente en esta materia. Hay, sin embargo, en él, una afirmación constante, que consiste en la referencia de la Geometría al espacio. En cambio, al tiempo es referida unas veces la Aritmética y otras la Mecánica.

Nosotros dirigiremos, pues, nuestra investigación, en primer término, al estudio de los juicios sintéticos *a priori* en la Geometría, por ser indudable su existencia al través de todas las opiniones formuladas por Kant acerca de esta ciencia. Después completaremos nuestra investigación con el estudio de los juicios sintéticos *a priori* en la Aritmética, cuyo fundamento ofrece algunas dudas, como hemos visto, al mencionado autor.

Aparte de los argumentos ya expuestos anteriormente y que se refieren, en general, a la teoría del esquematismo, cabría aducir en contra de la afirmación de Kant de que el contenido de la Geometría está constituido por juicios sintéticos *a priori*, que, si hay alguna ciencia que parezca descansar sobre la intuición, esa ciencia es la Geometría, por lo mismo que esta ciencia es la ciencia del espacio. Por esta razón es por lo que los matemáticos filósofos, que consideraban toda ciencia analítica como una ciencia pura y *a priori*, miraban,

sin embargo, la Geometría como una ciencia empírica, o, cuando menos, intuitiva. Históricamente, al menos, parece haber poderosos motivos para no sumar en una misma concepción la Geometría y la ciencia general de las magnitudes y para no considerar como válidas para la primera las consecuencias sacadas de la segunda.

Pero, para concretar más el estudio, y siguiendo las huellas del mismo Kant, es preciso hacer objeto de crítica los ejemplos por él empleados en defensa de su tesis, ejemplos que, en este caso, equivalen a la representación del objeto mismo que se discute y no pueden ser rechazados, como base de argumentación, con los argumentos históricos que expusimos al discutir los ejemplos estudiados en el capítulo I.

La proposición que cita Kant para demostrar que los juicios geométricos son sintéticos es la siguiente: «La línea recta es la más corta entre dos puntos.»

Esta proposición parece considerarla Kant como un axioma geométrico que constituye, según él, una proposición sintética, puesto que el concepto de recta no contiene nada cuantitativo, sino simplemente una cualidad. Así, pues, el concepto cuantitativo de «la más corta» no puede estar contenido en el concepto ni ser deducido de él por análisis; no puede serlo, por consiguiente, añadido más que por una síntesis fundada en la intuición.

Pero, en primer lugar, se ha objetado a Kant que la proposición de que se trata no es un axioma, sino un teorema demostrable y demostrado.

No se puede, en este caso, apelar a la intuición más que colocándose desde el punto de vista del sentido común empirista y apreciando la longitud de una curva mediante la representación de un hilo delgado e insensible, aplicado primero a esta curva y después extendido en forma de

⁸ Kant, *Prolegómenos*, págs. 49-50, trad. esp.

línea recta. Pero esta intuición no representa ningún papel como principio científico en Geometría, porque solamente cuando se ha definido la longitud de una curva es cuando se puede concebir claramente que un hilo conserve su longitud deformándola. Así, pues, la apelación a la intuición, en este caso, encierra el pensamiento en un círculo vicioso.

Pero la proposición de que se trata no puede ser un principio, porque supone que se sabe ya lo que es la longitud de una línea cualquiera.

La longitud de una línea curva no puede definirse más que en la Geometría analítica e infinitesimal y se define precisamente en función de la línea recta que se toma, pues, por definición, como el prototipo de las longitudes.

No se puede decir, ciertamente, que la línea recta sea por sí misma y primitivamente una cantidad. La línea recta, por sí misma, es ilimitada, y la cantidad no está constituida por ella sino por el segmento finito que sobre ella se corta.

Tampoco se puede decir, sin embargo, que la línea recta sea una cualidad. Sólo la rectitud se puede considerar una cualidad, de la cual la recta es el sujeto.

Pero estas categorías lógicas, o más bien, gramaticales, no tienen aplicación a las realidades geométricas.

La línea recta es propiamente una figura que, desde el punto de vista proyectivo, y considerada en su totalidad, es absolutamente infinita y comprende todos los puntos situados en su dirección.

No es, pues, la línea recta una magnitud; pero se convierte en el soporte de una serie de magnitudes o longitudes cuando se fija en ella puntos y se define entre éstos ciertas relaciones que se llaman distancias.

Las distancias se convierten en magnitudes mensurables cuando de-

cimos, por ejemplo, que si el punto B está entre A y C, la distancia A C es mayor que la distancia A B y que la distancia B C.

Pero en todo esto no hay síntesis alguna de cualidad y cantidad. Lo que hay es simplemente la comparación de un segmento de recta a otro segmento de recta y la afirmación de que el primero es, o puede ser, más grande que el segundo.

Esta relación de desigualdad está, pues, definida por la relación del todo a la parte, y la proposición «la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos» no es un axioma, sino un teorema que consiste en la aplicación de la proposición «el todo es mayor que la parte», proposición que Kant considera como un principio analítico.

Desde luego, Kant no se limita a aducir este ejemplo en comprobación de su tesis. Pero también los demás ejemplos que cita han sido objeto de prolijas discusiones.

Así, cuando Kant afirma que el teorema «la suma de dos lados de un triángulo es mayor que el tercero», no puede deducirse de los conceptos de línea y de triángulo⁹ se le ha concedido que en esto tiene perfecta razón, pero que eso no demuestra que la proposición mencionada sea un juicio sintético, porque no hay en ella diferencia alguna a los lados y a los ángulos, y el teorema, a pesar de su enunciado, no significa otra cosa que un caso especial de medida de distancias.

Si Kant afirma que la proposición «tres puntos están situados en un mismo plano»¹⁰ es una proposición sintética, se le ha argüido que semejante juicio no es más que la declaración de lo que constituye un elemento de la definición del plano. Y,

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pág. 39.

¹⁰ Idem, id. id., ed., pág. 761.

por último, el ejemplo aducido por Kant en su opúsculo sobre *Los Prolegómenos de la Metafísica* (1791) ha sido objeto de las observaciones siguientes:

Este ejemplo consiste en la proposición «toda figura de tres lados tiene tres ángulos», la cual es sintética, según Kant, porque, «aunque, cuando pienso tres líneas rectas cerrando un espacio, me sea imposible dejar de pensar al mismo tiempo los tres ángulos, no pienso, sin embargo, en modo alguno, en este concepto del triángulo, la inclinación recíproca de los lados, es decir, no pienso realmente el concepto del ángulo en sí».

Pero si el triángulo se define, se ha dicho, como la figura formada por tres rectas que se cortan, de esta misma definición se deduce que estas tres rectas tienen tres intersecciones, y, por consiguiente, determinan tres ángulos. Si se define el triángulo simplemente como el conjunto de tres rectas situadas en un mismo plano, de esta definición se deduce que dos de estas rectas o las tres pueden ser paralelas; pero, al mismo tiempo, hay que admitir que dos rectas paralelas forman un ángulo O, y por tanto, de esta misma definición se deduce que el triángulo tiene tres ángulos y, por consiguiente, la proposición de que tratamos no es sintética sino analítica.

Más sencilla es la exposición de las objeciones a los ejemplos que aduce Kant tomados del contenido de la Aritmética.

El siguiente pasaje de los *Prolegómenos* puede también fijar las ideas de Kant acerca de este particular:

«Se debió primeramente pensar —dice— que la proposición $7 + 5 = 12$ es una proposición puramente analítica, la cual se deriva del concepto de una suma de 7 y 5, según el principio de contradicción. Sólo si se la considera más de cerca se

encuentra que, el concepto de la suma 7 y 5 no contiene nada más que la reunión de los dos números en uno solo, por lo cual no se piensa en modo alguno cuál es el número particular que reúna los dos. El concepto de 12 no es en modo alguno pensado sencillamente porque ya piense la reunión de 7 y 5, y por largo tiempo que analice el concepto de una suma posible, no encontraré en ella el concepto 12. Se debe pasar más allá de este concepto tomando por ayuda la intuición que corresponde a uno de los dos: por ejemplo, los cinco dedos, o (como Segner en su Aritmética) cinco puntos, y así, sucesivamente, tomando por ayuda y añadiendo las unidades del número cinco, dado en la intuición, al concepto de siete. Se amplía, pues, verdaderamente su concepto por esta proposición $7 + 5 = 12$, y se añade al primer concepto uno nuevo, el cual, en modo alguno, estaba concebido en aquél, esto es, la proposición aritmética es siempre sintética, lo cual se apreciará más claramente si se toman números algo mayores; de donde resulta manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestro concepto, sin valernos de la intuición, mediante la pura descomposición de nuestro concepto, jamás podremos encontrar la suma.»¹¹

Es de advertir que, según Kant, no sólo la proposición $7 + 5 = 12$, sino todas las verdades aritméticas singulares de este género, son proposiciones inmediatas, ciertas, evidentes e indemostrables.¹²

Esto crea ya una primera dificultad, puesto que, según eso, debería admitirse que existe un número infinito de axiomas, dado que tales

¹¹ Kant, *Prolegómenos*, trad. esp.; págs. 22-23. Comp. también *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pág. 15.

¹² *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., págs. 204-205.

verdades son en número infinito; y aunque Kant no llama a estas verdades axiomas, sino *fórmulas numéricas*, siempre resultará que admite una infinidad de proposiciones primeras sintéticas e irreductibles, lo cual no está muy en armonía con la idea de una ciencia racional.

Siempre resultará extraño que, siendo esas verdades inmediatas, ciertas, evidentes e indemostrables, se necesite siempre del cálculo para demostrarlas y descubrirlas, y a veces de un cálculo largo y complicado.

Pero, limitándonos al caso citado, veamos cuáles son las principales objeciones que se han opuesto a la afirmación de que constituye un juicio sintético.

En primer término, a la afirmación de Kant de que la suma de 7 y 5 no contiene el número 12 se ha opuesto, no sólo la afirmación contraria, sino que se ha afirmado la identidad entre la idea de $7 + 5$ y la idea de 12. El número 12, se ha dicho, no es más que la expresión en un solo vocablo de la unión de 7 y 5, o más bien, de la reunión de

las unidades contenidas igualmente en $7 + 5$ y en 12.

Según esto, la proposición $7 + 5 = 12$ es una proposición analítica, porque resulta, por una parte, del principio de identidad, y por otra, de la definición de la suma y de la existencia de 7 y 5.

Por último, la afirmación de Kant de que el carácter sintético de las proposiciones semejantes a la mencionada, aparece manifiesto, si se toma como ejemplo cantidades más elevadas, se ha considerado como un argumento contraproducente, porque es prácticamente imposible poseer una intuición precisa y completa del número de orden de los millones.

Si los ejemplos tomados de los grandes números son de la misma naturaleza que el sencillo caso $7 + 5 = 12$, lo que de aquí se desprende es que no se llega al concepto 12, partiendo del concepto $5 + 7$, por medio de la intuición, sino por medio del cálculo.¹³

¹³ Véase Couturat, «La philosophie des Mathématiques de Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904.

V

LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI» EN LA CIENCIA NATURAL

Este es el lugar apropiado para determinar más estrictamente una idea que ha sido con frecuencia indicada en el curso de nuestro trabajo, especialmente en el capítulo dedicado al estudio de los juicios sintéticos *a priori* en la *Metafísica*. Pues, con ocasión del estudio del conocimiento de la naturaleza, determina Kant de un modo más preciso que en otra parte alguna su prueba de la existencia de los juicios sintéticos *a priori*.

Ya en la introducción de la *Crítica de la razón pura* se encuentra un párrafo que indica la importancia que este argumento tiene sobre todas las pruebas aducidas mediante la consideración de ejemplos tomados principalmente de la Matemática.

Este párrafo dice así:

«También se podría, sin necesidad de tales ejemplos, como prueba de la realidad de las proposiciones puras *a priori* en nuestro conocimiento, demostrarla por su carácter indispensable para la posibilidad de la experiencia.»

Pero la parte de la *Crítica de la razón pura* en la cual este argumento es desenvuelto más ampliamente es aquella en que su autor trata de las analogías de la experiencia.

Sabido es que las analogías de la experiencia son las tres siguientes:

1ª *El principio de la persistencia de la sustancia*, cuya fórmula es: «En todo cambio de los fenómenos persiste la sustancia, y el *quantum*

del mismo no es en la naturaleza ni aumentado ni disminuido».¹

2ª *El principio de la sucesión según la ley de causalidad* que se formula: «Todos los cambios suceden según la ley del enlace en la causa con el efecto».²

3ª *El principio de la coexistencia según la ley del efecto recíproco o comunidad*, que tiene por fórmula: «Todas las sustancias, en tanto que pueden ser observadas como coexistentes en el espacio, están en relación general recíproca».³

Mas, para formarse una idea precisa del carácter que Kant atribuye a estas leyes fundamentales de la experiencia, y de la naturaleza de la prueba que aduce en favor de su existencia, conviene tener en cuenta el párrafo siguiente de la *Crítica*:

«Bajo naturaleza (en el sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos respecto a su existencia, según reglas necesarias, esto es, según leyes. Hay, pues, ciertas leyes y, sin duda, *a priori*, que, ante todo, hacen posible una naturaleza; las empíricas pueden sólo ser establecidas y encontradas por medio de la experiencia y, precisamente, a consecuencia de aquellas leyes originarias, según las cuales la misma experiencia es, ante todo, posible. Nuestras analogías ponen, pues, propia-

1 *Kritik der reinen Vernunft*, Phil. Bibl., pág. 219.

2 *Idem*, id., pág. 225.

3 *Idem*, id., 242.

mente la unidad de la naturaleza, en la conexión de todos los fenómenos, bajo ciertos exponentes que no expresan otra cosa que la relación de tiempo (en tanto que comprende en sí toda existencia) con la unidad de la apercepción, que sólo se puede verificar en la síntesis, según reglas. En resumen, podemos decir, pues: todos los fenómenos están dados en una naturaleza, y es preciso que estén dados en ella porque, sin esta unidad *a priori* no es posible unidad alguna de la experiencia, por consiguiente, tampoco determinación alguna del objeto en sí mismo».

Si, partiendo de esta base, se quiere someter la argumentación de Kant a una prueba lógica para apreciar sus puntos firmes y sus puntos débiles, será preciso, en primer término, analizar este argumento y descomponerle en las distintas proposiciones que le constituyen individualizando cada una de ellas de un modo preciso, para poder distinguirlas y compararlas entre sí, con objeto de determinar, por último, si el lazo lógico está bien establecido.

Este trabajo sería de una complicación extraordinaria, sobre todo si el desarrollo de la prueba se hubiera de hacer teniendo en cuenta, no sólo las leyes de la Lógica tradicional, sino también las condiciones que exige la ampliación que la lógica tradicional ha recibido mediante el desarrollo de la Logística.

Basta, sin embargo, en este caso, la aplicación de las leyes de la primera (es decir, de las leyes de las proposiciones que se derivan de la naturaleza del pensamiento, en conexión con las formas expresivas del lenguaje, según el sentido aristotélico), porque a la prueba kantiana no se le puede exigir una precisión lógica, ya que, cuando fue formulada, no se había aún producido este género de investigaciones.

Aun reducido a estos límites el empeño, ofrece tales dificultades, que,

al menos por el momento, no nos hubiésemos atrevido a intentarlo, si no fuera porque en la literatura filosófica existen precedentes cuya indicación puede bastar para dar una idea de los resultados que pueden esperarse de la aplicación de este método.

Así, encontramos que Marcus ha intentado dar un desarrollo lógico exacto a la «prueba trascendental de las proposiciones *a priori*, que constituyen la base de la organización de la naturaleza, es decir, de las «analogías de la experiencia», de las cuales hemos hecho antes mención; y encontramos también que Nelson se ha hecho cargo de tales argumentos *trascendentalistas* y los ha sometido a discusión, igualmente, con un criterio lógico.⁴

Para facilitar nuestra exposición seguiremos, pues, las huellas de estos dos tratadistas.

La prueba lógica que ofrece Marcus de las proposiciones *a priori* que constituyen la base de la organización de la naturaleza es indirecta.

Consiste, por consiguiente, esta prueba en partir del supuesto de que la tesis es falsa y deducir las consecuencias que lógicamente se desprenden de esta hipótesis. Si las consecuencias que se deducen de la hipótesis de que la tesis es falsa son contradictorias, queda con esto probada la verdad de la tesis.

Claro está que las contradicciones que pueden deducirse de la hipótesis de que la tesis es falsa pueden ser contradicciones internas, existentes en el contenido de la hipótesis misma, o pueden consistir en su incompatibilidad con una verdad general, como, por ejemplo, un axioma

⁴ Véase Marcus, *Kant Revolutions-princip. Eine exakte Lösung der Kant Humeschen Erkenntnisproblem, insbesondere des Problems der Erscheinung und Ding an sich*; Herford 1902. Comp. Léonard Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen, 1908.

matemático o un hecho de la experiencia.

La posibilidad del descubrimiento de la primera clase de contradicciones, para lo cual basta el criterio de la Lógica formal, debería ser para nosotros el principal objeto; pero la naturaleza de la argumentación empleada por Marcus exige más bien que se tenga en cuenta la posibilidad del segundo género de contradicciones.

La tesis que Marcus se propone probar es por él denominada «Ley de la conservación del carácter dinámico», y puede expresarse con cualquiera de estas tres fórmulas equivalentes:

- A. «Todas las realidades están dadas bajo reglas firmes sin excepción».
- B. «Una vez observada una relación se confirma siempre bajo las mismas circunstancias.»
- C. «Todas las proposiciones *a priori* que tienen por objeto la organización de la naturaleza son de hecho absolutamente justas.»⁵

El razonamiento que emplea Marcus consiste en lo siguiente:

I

Prueba

- D. «Si la regla *a priori* del mantenimiento del carácter dinámico no tuviese validez alguna en la naturaleza no sería posible saber alguno de una cosa natural, esto es, no sería posible experiencia alguna.»⁶

II

Conclusión

- E. «Luego se comprende que no hay naturaleza alguna que contradi-

ga nuestras proposiciones apriorísticas. Por consiguiente, serán siempre confirmadas o no será nada conocido... Esta concepción es la base de nuestra representación de la necesidad.»⁷

Esta fórmula del razonamiento es equivalente a esta otra:

I

Prueba

- F. «Si la ley del mantenimiento del carácter dinámico no fuese válida, aunque esto no ocurriese más que en un caso, tal revolución debería influir sobre el restante organismo de la naturaleza sometida a aquella ley.»⁸

II

Conclusión

- G. «No es en modo alguno la casualidad o la costumbre inveterada lo que nos hace proceder con la naturaleza mediante la proposición determinada de que las relaciones de todas las cosas están bajo reglas firmes sin excepción.»⁹

Si pasamos ahora a la crítica que de este razonamiento hace Nelson, encontramos que, en primer término considera impropia la expresión de la tesis tal como está contenida en la fórmula C.:

«Todas las proposiciones *a priori* que tienen por objeto la organización de la naturaleza son, de hecho, absolutamente justas.»

Si un matemático formula la tesis de Pitágoras: «El cuadrado de la hi-

⁵ Marcus, obra citada, pág. 16.

⁶ Idem, pág. 17.

⁷ Nelson, obra citada, pág. 19.

⁸ Idem, pág. 24.

⁹ Idem, pág. 22.

potenusa es igual a la suma del cuadrado de los dos catetos», no puede nunca tomar como tesis equivalente a ésta la siguiente: «La proposición *el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los dos catetos es verdadera*.» Esta es una tesis completamente distinta y, además, una tesis indemostrable, porque, cuando hubiésemos llegado a una conclusión, cabría nuevamente preguntar por la verdad de la conclusión misma, y así sucesivamente en un regreso infinito.

Por lo que al razonamiento mismo se refiere, encuentra Nelson que, en general, en las fórmulas expuestas, no están declaradas todas las proposiciones que entran en la argumentación, sin duda por suponerse que tales proposiciones son tan evidentes que basta con indicarlas para que el pensamiento las reconstruya.

Pero, para cerciorarse de si el razonamiento es concluyente, conviene, como hemos dicho, hacer esta reconstrucción, no solo en el pensamiento, sino también en el lenguaje, con el fin de individualizar lo más posible sus elementos y poder apreciar más claramente sus relaciones.

Este procedimiento lo aplica Nelson a la prueba contenida en la fórmula *D* de Marcus, y trata de convertir en explícitos los términos que se hallan implícitos en ella.

Se recordará que la fórmula *D* dice:

«Si la regla *a priori* del mantenimiento del carácter dinámico tuviese validez alguna en la naturaleza no sería posible saber alguno de una cosa natural, esto es, no sería posible experiencia alguna.»

El elemento cuya definición está implícita en esta fórmula es, según Nelson, el expresado por medio de la palabra *saber*.

Mas la definición que del saber da Marcus está fundada en la distinción

kantiana entre los conceptos de percepción y de experiencia, según la cual, la percepción se refiere solo a las cosas individuales, mientras la experiencia enseña algo de validez general.

Así, en la pág. 17 de su obra, Marcus dice: «Saber algo de una cosa significa tanto como poder hacer de una cosa una manifestación que, en todo tiempo en el cual yo la haga, es justa.»

Si sustituimos ahora en la fórmula *D* de la prueba la expresión mantenida en las palabras *regla a priori del mantenimiento del carácter dinámico* por su definición dada en la fórmula *A* y la palabra *saber* por la definición que acabamos de citar, obtendremos el razonamiento siguiente:

«Si las realidades no están dadas bajo reglas firmes sin excepción no será posible hacer de una cosa una manifestación que, en todo tiempo en que yo la haga, sea justa.»

O lo que es lo mismo:

«Si las realidades no están bajo reglas generales no se puede establecer regla general alguna sobre las realidades.»

Este es, manifestamente, un razonamiento tautológico.

Nelson lo admite, sin embargo, hipotéticamente, para tratar de averiguar qué género de contradicciones pueden estar en él indicadas.

Desde luego, estas contradicciones no pueden ser contradicciones internas, porque, si lo fueran, la proposición que se trata de probar no sería una proposición sintética, sino una proposición analítica, y si se quisiera hallar la contradicción argumentando que el que afirma que no es posible experiencia general alguna ya hace con esta afirmación una experiencia general, a este razonamiento

to se le podría oponer lo que hemos dicho al estudiar los juicios sintéticos en la Metafísica con respecto a la refutación general del escepticismo, ya que la afirmación de una tesis escéptica no prueba la certeza de la tesis contraria, sino solamente la falta de certeza de la tesis escéptica misma.¹⁰

Que no existe una contradicción externa entre la ley del mantenimiento del carácter dinámico y el saber, está ya puesto de manifiesto con la indicación de la *petitio principii*, que está contenida en la fórmula *D*.

Pero, si quisiéramos cerciorarnos aún más, no tendríamos que hacer otra cosa que analizar la conclusión tal como está expresada en la fórmula *E*:

«Luego se comprende que no hay naturaleza alguna que contradiga nuestras proposiciones apriorísticas. Por consiguiente, serán siempre confirmadas o no será nada conocido. Esta concepción es la base de nuestra representación de la necesidad.»

En este razonamiento notamos que falta una premisa que puede formularse así: «algo es conocido», o «tenemos realmente un saber», o «la experiencia es posible.»

Pero si sustituimos la palabra *saber* o *experiencia* por su definición ya dada, esta premisa se convierte en la siguiente proposición:

«Podemos hacer manifestaciones que, en todo tiempo en el cual las hagamos, son justas.»

Mas, como habíamos visto que esta proposición tiene como antecedente lógico la ley del mantenimiento del carácter dinámico, se confir-

ma que el razonamiento contiene una *petitio principii*.

Todavía podría suponerse que la contradicción indicada en la prueba no se refiere a un principio *a priori*, sino a la realidad de la experiencia.

En este caso, la premisa del razonamiento en cuestión tendría un carácter empírico.

Podría parecer entonces que la argumentación es posible, puesto que de la realidad de una cosa se puede concluir a su posibilidad.

Pero hay que tener en cuenta que el hecho de la experiencia no puede autorizarnos a afirmar que «podamos hacer manifestaciones que, en todo tiempo en el cual las hagamos, sean justas», ya que los hechos por sí mismos no pueden servir de fundamento de verdades generales. Lo único que el hecho de la experiencia nos permite asegurar es que hacemos afirmaciones o manifestaciones que tienen la pretensión de una validez general.

Para dar una validez general efectiva al hecho de la experiencia necesitamos aplicar a él la ley del mantenimiento del carácter dinámico, que es precisamente lo que se trata de demostrar. Nuestro pensamiento volvería, por tanto, a encerrarse en un círculo vicioso.

Las proposiciones analizadas son, sin duda, las que, por su sencillez, se prestan más para explicar el procedimiento lógico de crítica que emplea Nelson contra las afirmaciones del trascendentalismo.

Si quisiéramos proseguir el análisis y aplicarlo a la segunda forma de la prueba empleada por Marcus, contenidas en las fórmulas *F* y *G*, que se refieren especialmente a la tercer analogía de la experiencia, no tendríamos más que verificar en ellas la sustitución de la palabra *naturaleza* por la definición de su concepto, para obtener con el mismo método un resultado análogo.

En obsequio a la claridad de la ex-

¹⁰ Véase B. Ostwaldt, *Annalen der Naturphilosophie*, tomo I, y Pearson, *Gramática de las Ciencias*, trad. esp.

posición, hacemos caso omiso de este segundo análisis, ya que nuestro objeto no es otro que mostrar, por medio de los ejemplos más accesibles que podamos encontrar, lo que podríamos llamar el esqueleto del argumento Aquiles de Nelson contra las afirmaciones del trascendentalismo.

Igualmente es por completo ajena a nuestro propósito la exposición de las conclusiones que desprende Nelson de su crítica.

Estas conclusiones, para cuya obtención mezcla muchas veces este autor al razonamiento consideraciones dictadas exclusivamente por un espíritu de escuela, hacen, con frecuencia, muy difícil distinguir en esta obra, como en la mayor parte de las que tratan de materias análogas, la parte puramente crítica, que es la que en este caso nos interesa, de la parte constructiva y constitutiva de un sistema.

La conclusión a que llega Nelson mediante su crítica es que, dentro de los supuestos propios del trascendentalismo, no es posible encontrar otro principio de la objetividad de nuestro conocimiento que no sea la arbitrariedad.

Tal vez el empleo de la palabra *arbitrariedad*, dictada, sin duda, por el propósito de poner de manifies-

to el carácter escéptico de la conclusión, no es enteramente feliz y hubiera sido más propia la sustitución de ese término por la expresión *buena voluntad*, teniendo en cuenta la íntima conexión que existe entre la parte teórica y la práctica de la doctrina sometida a crítica.

Pero si, en este caso, podría decirse que la afirmación del carácter general y necesario de nuestros conocimientos es una obra de *buena voluntad*, habrá que reconocer que un grado mayor de buena voluntad se requiere para sustituir el concepto trascendental de la experiencia por el de un *minimum metafísico de experiencia*, y, apoyándose en esta noción *arbitraria*, dar un salto mortal entre las tinieblas de una dialéctica sutil, para ir a parar a la afirmación de la existencia de un conocimiento directo, pero no intuitivo, como base de la objetividad del ser humano.

Los mayores esfuerzos de este autor no logran llevar al espíritu de los lectores el convencimiento de la verdad de su tesis; pero pueden, en cambio, disponerles a la administración de la clarividencia penetrante con que Hume señaló como causa de la creencia en la objetividad de nuestro conocimiento el hábito inveterado que, en otros términos, también podríamos denominar *dogma*.

FIN DE
«LOS JUICIOS SINTÉTICOS
"A PRIORI"»

ÍNDICE

	Pág.
<i>Preliminar. Realismo crítico y metafísica</i>	VII
<i>Estudio introductivo. El realismo crítico desde el siglo XIX</i>	XIII
1. Kant y las direcciones post-kantianas	XV
2. El realismo crítico (Juan Federico Herbart)	XVI
3. El neorrealismo alemán crítico (Kiehl, Külpe, Messer...)	XVII
4. Los neorrealistas norteamericanos. (Primer grupo)	XIX
5. Los realistas críticos norteamericanos. (Segundo grupo) ..	XXI
6. La neoescolástica y la apertura a lo nuevo	XXIII
<i>Obras y bibliografía</i>	XXV
Johannes Hessen (1889-1971)	XXVII
August Messer (1867-1937)	XXVIII
Julián Besteiro Fernández (1870-1940)	XXX

J. HESSEN

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

<i>Prólogo</i>	3
<i>Introducción</i>	5
<i>Primera parte. Teoría general del conocimiento</i>	13
Investigación fenomenológica preliminar	13
El fenómeno del conocimiento y los problemas contenidos en él ..	13
I. La posibilidad del conocimiento	18
1. El dogmatismo	18
2. El escepticismo	19
3. El subjetivismo y el relativismo	21
4. El pragmatismo	23
5. El criticismo	24
II. El origen del conocimiento	26
1. El racionalismo	26
2. El empirismo	30
3. El intelectualismo	32
4. El apriorismo	33
5. Crítica y posición propia	35
III. La esencia del conocimiento	37
1. Soluciones premetafísicas	37
a) El objetivismo	37

	<i>Pág.</i>
b) El subjetivismo	38
2. Soluciones metafísicas	39
a) El realismo	39
b) El idealismo	43
c) El fenomenalismo	46
d) Crítica y posición propia	47
3. Soluciones teológicas	49
a) La solución neonista y panteísta	49
b) La solución dualista y teísta	50
IV. Las especies del conocimiento	51
1. El problema de la intuición y su historia	51
2. Razón y sinrazón del intuicionismo	57
V. El criterio de la verdad	61
1. El concepto de la verdad	61
2. El criterio de la verdad	63
<i>Segunda parte. Teoría especial del conocimiento</i>	67
1. Su problema	67
2. La esencia de las categorías	68
3. El sistema de las categorías	70
4. La sustancialidad	73
5. La causalidad	75
a) El concepto de causalidad	75
b) El principio de causalidad	76
<i>Conclusión. La fe y el saber</i>	81

A. MESSER

EL REALISMO CRÍTICO

<i>Capítulo I. La esencia del conocimiento</i>	87
I. Preliminares sobre la esencia del conocimiento	87
II. Consideración psicológica del conocer	87
III. Consideración lógica del conocer	88
IV. Problemas de la teoría del conocimiento propiamente dicha	89
<i>Capítulo II. El concepto de la realidad</i>	92
I. Propiedades comunes a todos los objetos	92
II. Caracteres de los objetos reales	93
III. Realismo ingenuo y realismo crítico	94
<i>Capítulo III. El conocimiento de la realidad</i>	96
I. Dificultades del conocimiento de la realidad	96
II. Los problemas parciales	97
<i>Capítulo IV. El conocimiento de la existencia de los objetos reales</i> ..	98
I. Discusión con el idealismo subjetivo (conciencialismo)	98
II. Discusión con el idealismo objetivo (Escuela de Marburgo) ..	104

	Pág.
Capítulo V. Los métodos para conocer la existencia de los objetos reales	109
A. Métodos realistas en las ciencias naturales	109
I. Métodos empíricos	109
II. Métodos racionales	111
III. Métodos empírico-racionales	113
B. Métodos realistas en las ciencias del espíritu	115
Capítulo VI. La constitución de los objetos reales	118
I. El fenomenalismo de Kant	118
II. Sobre la pretendida inseguridad y subjetividad de nuestro conocimiento	119
III. Objeciones empíricas	120
IV. El conocimiento de la realidad es incompleto	121
Capítulo VII. Los métodos para el conocimiento de los objetos reales	123
I. Interpretación realista de los fenómenos	123
II. Consecuencias realistas que se derivan de las observaciones ..	124
III. Deducciones realistas sacadas de determinaciones realistas ..	125
IV. Combinación de realidades	127
V. Interpretación realista de los símbolos	127
Capítulo VIII. Resultado	129

J. BESTEIRO

LOS JUICIOS SINTÉTICOS "A PRIORI"

I. Dificultad de la distinción de los juicios analíticos y sintéticos	135
II. Imposibilidad de utilizar las categorías como principios de investigación y de clasificación de los juicios sintéticos "a priori". Necesidad del método analítico	142
III. Los juicios sintéticos "a priori" en la metafísica	148
IV. Los juicios sintéticos "a priori" en las matemáticas	155
V. Los juicios sintéticos "a priori" en la ciencia natural	162

ESTE LIBRO FUE IMPRESO Y ENCUADERNADO
EL 23 DE SEPTIEMBRE DE 1997, EN LOS TALLERES DE

FUENTES IMPRESORES, S. A.
Centeno, 109, 09810, México, D. F.

COLECCIÓN "SEPAN CUANTOS..."

Los números que aparecen a la izquierda corresponden a la numeración de la Colección

128.	ALARCÓN, Pedro A. de: <i>El Escándalo</i> . Prólogo de Juana de Ontañón	\$ 15.00
134.	ALARCÓN, Pedro A. de: <i>El niño de la bola. El sombrero de tres picos. El capitán veneno</i> . Notas preliminares de Juana de Ontañón	20.00
225.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>La Regenta</i> . Introducción de Jorge Ibar-güengoitia	36.00
449.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>Cuentos. Pipá. Zurita. Un candidato. El rana. Adiós "Cordera". Cambio de luz. El gallo de Sócrates. El Sombrero del Cura y 35 cuentos más</i> . Prólogo de Guillermo de la Torre	18.00
572.	ALAS "Clarín", Leopoldo: <i>Su único hijo. Doña Berta. Cuervo. Superche-ría</i> . Prólogo de Ramón Pérez de Ayala	18.00
	ALCEO. Véase: PÍNDARO	
126.	ALCOTT, Louisa M.: <i>Mujercitas</i> . Más cosas de Mujercitas	18.00
273.	ALCOTT, Louisa M.: <i>Hombrecitos</i>	20.00
182.	ALEMÁN, Mateo: <i>Guzmán de Alfarache</i> . Introducción de Amancio Bolaño e Isla	22.00
609.	ALENCAR, José Martiniano de: <i>El guaraní</i> . Novela indigenista brasi-leña	22.00
	ALFAU DE SOLALINDE, Jesusa. Véase: ARROYO, Anita	
229.	ALFONSO EL SABIO: <i>Antología. Cantigas de Santa María. Cantigas profanas. Primera crónica general. General e grand storia. Espéculo. Las siete partidas. El setenario. Los libros de astronomía. El lapidario. Libros de ajedrez, dados y tablas. Una carta y dos testamentos</i> . Con un estudio pre-liminar de Margarita Peña y un vocabulario	22.00
15.	ALIGHIERI, Dante: <i>La Divina Comedia. La vida nueva</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	17.00
61.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>El zarco. La navidad en las montañas</i> . In-troducción de María del Carmen Millán	12.00
62.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>Clemencia. Cuentos de invierno. Julia. Antonia. Beatriz. Atenea</i>	18.00
275.	ALTAMIRANO, Ignacio M.: <i>Paisajes y leyendas. Tradiciones y costum-bres de México</i> . Introducción de Jacqueline Covo	35.00
43.	ALVAR, Manuel: <i>Poesía tradicional de los judíos españoles</i>	22.00
122.	ALVAR, Manuel: <i>Cantares de Gesta medievales. Cantar de Roncesvalles. Cantar de los siete infantes de Lara. Cantar del cerco de Zamora. Cantar de Rodrigo y el rey Fernando. Cantar de la campana de Huesca</i>	22.00
151.	ALVAR, Manuel: <i>Antigua poesía española lírica y narrativa. Jarchas. Li-bro de la infancia y muerte de Jesús. Vida de Santa María Egipciaca. Dispu-ta del alma y el cuerpo. Razón de amor con los denuestos del agua y el vino. Elena y María (disputa del clérigo y el caballero). El planto. ¡Ay Jerusalén! Historia troyana en prosa y verso</i>	22.00
174.	ALVAR, Manuel: <i>El romancero viejo y tradicional</i>	29.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

	ÁLVAREZ QUINTERO, Hnos. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
244.	ÁLVAREZ QUINTERO, Serafín y Joaquín: <i>Malvaloca. Amores y amorios. Puebla de las mujeres. Doña Clarines. El genio alegre.</i> Prólogo de Ofelia Garza de del Castillo	\$ 15.00
131.	AMADIS DE GAULA. Introducción de Arturo Souto A	18.00
157.	AMICIS, Edmundo de: <i>Corazón. Diario de un niño.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	25.00
505.	AMIEL, Enrique Federico: <i>Fragmentos de un diario íntimo.</i> Prólogo de Bernard Bouvier	22.00
	ANACREONTE. Véase: PÍNDARO	
83.	ANDERSEN, Hans Christian: <i>Cuentos.</i> Prólogo de María Edmée Álvarez	18.00
	ANDREYEV. Véase: CUENTOS RUSOS	
636.	ANDREYEV, Leónidas: <i>Los siete ahorcados. Saschka Yegulev.</i> Prólogo de Ettore Lo Gato	27.00
428.	ANÓNIMO: <i>Aventuras del Pícaro Till Eulenspiegel.</i> WICKRAM, Jorge: <i>El librito del carro.</i> Versión y prólogo de Marianne Oeste de Bopp ...	15.00
432.	ANÓNIMO: <i>Robin Hood.</i> Introducción de Arturo Souto A.	18.00
635.	ANTOLOGÍA DE CUENTOS DE MISTERIO Y DE TERROR. Selección e introducción de Ilán Stavans	36.00
661.	APPENDINI, Guadalupe: <i>Leyendas de provincia.</i>	50.00
	APULEYO. Véase: LONGO	
301.	AQUINO, Tomás de: <i>Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes.</i> Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S. J.	35.00
317.	AQUINO, Tomás de: <i>Suma contra los gentiles.</i> Traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, S.J.	51.00
406.	ARCINIEGAS, Guzmán: <i>Biografía del Caribe.</i>	27.00
76.	ARCIPRESTE DE HITA: <i>Libro de buen amor.</i> Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla	20.00
	ARENAL, Concepción. Véase: FÁBULAS	
67.	ARISTÓFANES: <i>Las once comedias.</i> Versión directa del griego con introducción de Angel María Garibay K.	27.00
70.	ARISTÓTELES: <i>Ética Nicomaquea. Política.</i> Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo	30.00
120.	ARISTÓTELES: <i>Metafísica.</i> Estudio introductivo, análisis de los libros y revisión del texto por Francisco Larroyo	20.00
124.	ARISTÓTELES: <i>Tratados de lógica. (El organón).</i> Estudio introductivo, preámbulo a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo	36.00
	ARQUILOCO. Véase: PÍNDARO	
82.	ARRANGOIZ, Francisco de Paula: <i>México, desde 1808 hasta 1867.</i> Prólogo de Martín Quirarte	100.00
103.	ARREOLA, Juan José: <i>Lectura en voz alta.</i>	30.00
638.	ARRILLAGA TORRENS, Rafael: <i>Grandeza y decadencia de España en el siglo XVI.</i>	27.00
195.	ARROYO, Anita: <i>Razón y pasión de Sor Juana.</i> Refutación a Pfandl. <i>El Barroco en la vida de Sor Juana</i> , por Jesusa Alfau de Solalinde	22.00
	ARTSIBASCHEV. Véase: CUENTOS RUSOS	
431.	AUSTEN, Jane: <i>Orgullo y prejuicio.</i> Prólogo de Sergio Pitol	15.00
327.	AUTOS SACRAMENTALES. (El auto sacramental antes de Calderón). LOAS: <i>Dice el sacramento. A un pueblo. Loa del auto de acusación contra el género humano.</i> LÓPEZ DE YANGUAS: <i>Farsa sacramental de 1521. Los amores del alma con el príncipe de la luz. Farsa sacramental de la residencia del hombre. Auto de los hierros de Adán. Farsa del sacramento del entendimiento niño.</i> SÁNCHEZ DE BADAJOZ: <i>Farsa de la iglesia.</i>	

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

	TIMONEDA: <i>Auto de la oveja perdida. Auto de la fuente de los siete sacramentos. Farsa del sacramento llamado premática del pan. Auto de la fe.</i>	
	LOPE DE VEGA: <i>La adúltera perdonada. La ciega. El pastor lobo y cabana celestial. VALDIVIELSO:</i> <i>El hospital de los locos. La amistad en el peli-gr. El peregrino. La Serena de Plasencia.</i>	
	TIRSO DE MOLINA: <i>El colme-nero divino. Los hermanos parecidos.</i>	
	MIRA DE AMESCUA: <i>Pedro Telo-nario. Selección, introducción y notas de Ricardo Arias</i>	\$ 24.00
625.	BABEL, Isaac: <i>Caballería roja. Cuentos de Odesa. Prólogo de Ilán Stavans</i>	29.00
293.	BACON, Francisco: <i>Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida. Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo</i>	29.00
649.	BAINVILLE, Jacques: <i>Napoleón. El hombre del mundo por Ralph Waldo Emerson</i>	44.00
200.	BALBUENA, Bernardo de: <i>La grandeza mexicana y compendio apológi-tico en alabanza de la poesía. Prólogo de Luis Adolfo Domínguez</i>	20.00
53.	BALMES, Jaime L.: <i>El criterio. Estudio preliminar de Guillermo Díaz-Plaja</i>	18.00
241	BALMES, Jaime L.: <i>Filosofía elemental. Estudio preliminar por Raúl Cardiel</i>	25.00
112.	BALZAC, Honorato de: <i>Eugenia Grandet. La piel de Zapa. Prólogo de Carmen Galindo</i>	15.00
314.	BALZAC, Honorato de: <i>Papá Goriot. Prólogo de Rafael Solana</i>	20.00
442.	BALZAC, Honorato de: <i>El lirio en el valle. Prólogo de Jaime Torres Bodet</i>	15.00
	BAQUILIDES. Véase: PÍNDARO	
580.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino. (Memorias). El escritor según él y según los críticos. Familia. Infancia y juventud. Introducción de Néstor Luján</i>	29.00
581.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino. (Memorias). Final del siglo XIX y principios del siglo XX. Galería de tipos de la época</i>	29.00
582.	BAROJA, Pío: <i>Desde la última vuelta del camino. (Memorias). La intui-ción y el estilo. Bagatelas de otoño</i>	29.00
592.	BAROJA, Pío: <i>Las inquietudes de Shanti Andia</i>	22.00
335.	BARREDA, Gabino: <i>La educación positivista. Selección, estudio introductivo y preámbulos por Edmundo Escobar</i>	25.00
334.	BATALLAS DE LA REVOLUCIÓN Y SUS CORRIDOS. Prólogo y preparación de Daniel Moreno	15.00
426	BAUDELAIRE, Carlos: <i>Las flores del mal. Diarios íntimos. Introduc-ción de Arturo Souto Alabarce</i>	25.00
17.	BECQUER, Gustavo Adolfo: <i>Rimas, leyendas y narraciones. Prólogo de Juana de Ontañón</i>	20.00
	RENAVENTE. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
35.	BERCEO, Gonzalo de: <i>Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Do-mingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo. Prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla</i>	29.00
491.	BERGSON, Henry: <i>Introducción a la metafísica. La Risa. Filosofía de Bergson por Manuel García Morente</i>	40.00
590.	BERGSON, Henry: <i>Las dos fuentes de la moral y de la religión. Intro-ducción de John M. Oesterreicher</i>	18.00
666.	BERLER, Beatrice: <i>La Conquista de México. Versión abreviada de la Historia de William H. Prescott. Traducción de Magdalena Ruíz de Cerezo</i>	30.00
	BERMÚDEZ, Ma. Elvira. Véase: VERNE, Julio	
	BESTEIRO, Julián. Véase: HESSEN, Juan	

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

500.	BIBLIA DE JERUSALEN. Nueva edición totalmente revisada y aumentada	\$ 70.00
	Tela	80.00
380.	BOCCACCIO: <i>El Decamerón.</i> Prólogo de Francisco Montes de Oca	30.00
487.	BOECIO, Severino: <i>La consolación de la filosofía.</i> Prólogo de Gustave Bardy	15.00
522.	BOISSIER, Gastón: <i>Cicerón y sus Amigos. Estudio de la sociedad Romana del tiempo de César.</i> Prólogo de Augusto Rostagni	18.00
495.	BOLÍVAR, Simón: <i>Escritos políticos. El espíritu de Bolívar por</i> Rufino Blanco y Fombona	18.00
	BOSCAN, Juan. Véase: VEGA: Garcilaso de la	
278.	BOTURINI BENADUCI, Lorenzo: <i>Idea de una nueva historia general de la América Septentrional.</i> Estudio preliminar por Miguel León-Portilla	29.00
420.	BRONTE, Carlota: <i>Jane Eyre.</i> Prólogo de Marga Sorensen	22.00
119.	BRONTE, Emily: <i>Cumbres Borrascosas.</i> Prólogo de Sergio Pitol	20.00
584.	BRUYERE, LA: <i>Los caracteres. Precedidos de los caracteres de Teofrasto ..</i>	22.00
667.	BUCK, Pearl S.: <i>La buena Tierra.</i> Rústica	30.00
516.	BULWER-LYTTON. <i>Los últimos días de Pompeya.</i> Prólogo de Santiago Calindo	18.00
441.	BURCKHARDT, Jacob: <i>La Cultura del Renacimiento en Italia.</i> Prólogo de Werner Kaegi	24.00
606.	BURGOS, Fernando: <i>Antología del cuento hispanoamericano</i>	58.00
104.	CABALLERO, Fernan: <i>La gaviota. La familia de Alvareda.</i> Prólogo de Salvador Reyes Nevares	25.00
222.	CALDERÓN, Fernando: <i>A ninguna de las tres. El torneo. Ana Bolena. Herman o la vuelta del cruzado.</i> Prólogo de María Edmée Álvarez	20.00
74.	CALDERÓN DE LA BARCA, Madame: <i>La vida en México.</i> Traducción y prólogo de Felipe Teixidor	36.00
41.	CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: <i>La vida es sueño. El alcalde de Zalamea.</i> Prólogo de Guillermo Díaz-Plaja	18.00
331.	CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: <i>Autos Sacramentales: La cena del Rey Baltasar. El gran Teatro del Mundo. La hidalga del valle. Lo que va del hombre a Dios. Los encantos de la culpa. El divino Orfeo. Sueños hay que verdad son. La vida es sueño. El día mayor de los días.</i> Selección, introducción y notas de Ricardo Arias	29.00
252.	CAMOENS, Luis de: <i>Los Lusíadas.</i> Traducción, prólogo y notas de Ildefonso Manuel Gil	18.00
329.	CAMPOAMOR, Ramón de: <i>Dolorosas. Poemas.</i> Introducción de Vicente Gaos	50.00
668.	CANELLA Y SECADES, Fermín: <i>Historia de Llanes y su Concejo</i>	40.00
435.	CANOVAS DEL CASTILLO, Antonio: <i>La campana de Huesca.</i> Prólogo de Serafín Estébanez Calderón	15.00
285.	CANTAR DE LOS NIBELUNGOS. Traducción al español e introducción de Marianne Oeste de Bopp	18.00
279.	CANTAR DE ROLDÁN, EL. Versión de Felipe Teixidor	12.00
624.	CAPELLÁN, Andrés El: <i>Tratado del amor cortés.</i> Traducción, introducción y notas de Ricardo Arias y Arias	29.00
640.	CARBALLO, Emmanuel: <i>Protagonistas de la literatura mexicana.</i> José Vasconcelos. Genaro Martínez McGregor. Martín Luis Guzmán. Julio Torri. Alfonso Reyes. Artemio de Valle-Arizpe. Julio Jiménez Rueda. Octavio G. Barreda. Carlos Pellicer. José Gorostiza. Jaime Torres Bodet. Salvador Novo. Rafael F. Muñoz. Agustín Yáñez. Mauricio Magdaleno. Nellie Campobello. Ramón Rubín. Juan Rulfo. Juan José Arreola. Elena Garro. Rosario Castellanos. Carlos Fuentes	65.00
307.	CARLYLE, Tomás: <i>Los Héroes. El culto a los héroes y lo heroico de la historia.</i> Estudio preliminar de Raúl Cardiel Reyes	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

215.	CARROLL, Lewis: <i>Alicia en el país de las maravillas. Al otro lado del espejo.</i> Ilustrado con grabados de John Tenniel. Prólogo de Sergio Pitlor	\$ 30.00
57.	CASAS, Fr. Bartolomé de las: <i>Los Indios de México y Nueva España. Antología.</i> Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman. Con la colaboración de Jorge Alberto Manrique	18.00
318.	CASIDAS DE AMOR PROFANO Y MÍSTICO. Ibn Zaydum. Ibn Arabi. Estudio y traducción de Vicente Cantarino	18.00
223.	CASONA, Alejandro: <i>Flor de leyendas. La sirena varada. La dama del alba. La barca sin pescador.</i> Prólogo de Antonio Magaña Esquivel	20.00
249.	CASONA, Alejandro: <i>Otra vez el diablo. Nuestra Natacha. Prohibido suicidarse en primavera. Los arboles mueren de pie.</i> Prólogo de Antonio Magaña Esquivel	18.00
357.	CASTELAR, Emilio: <i>Discursos. Recuerdos de Italia. Ensayos.</i> Selección e introducción de Arturo Souto A.	15.00
372.	CASTRO, Américo: <i>La realidad histórica de España</i>	36.00
268.	CASTRO, Guillén de: <i>Las mocedades del Cid.</i> Prólogo de María Edmée Álvarez	12.00
643.	CELLINI, Benvenuto: <i>Autobiografía.</i> Prólogo de Manuel Ramírez. Rústica	44.00
25.	CERVANTES DE SALAZAR, Francisco: <i>México en 1554 y Túngulo Imperial.</i> Edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman	18.00
6.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.</i> Prólogo y esquema biográfico por Américo Castro	40.00
9.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Novelas ejemplares.</i> Comentario de Sergio Fernández	17.00
98.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Entremeses.</i> Introducción de Arturo Souto A.	14.00
422.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda.</i> Prólogo de Mauricio Serrahima	18.00
578.	CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: <i>Don Quijote de la Mancha.</i> Edición abreviada. Introducción de Arturo Usllar Pietri	20.00
20.	CÉSAR, Cayo Julio: <i>Comentarios de la guerra de las Galias y Guerra Civil.</i> Prólogo de Xavier Tavera	18.00
320.	CETINA, Gutierre de: <i>Obras.</i> Introducción de D. Joaquín Hazañas y la Rúa. Presentación de Margarita Peña	44.00
230.	CICERÓN: <i>Los oficios o los deberes. De la vejez. De la amistad.</i> Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa	22.00
234.	CICERÓN: <i>Tratado de la República. Tratado de las leyes Catilinañas</i>	18.00
	CID: Véase: POEMA DE MÍO CID	
137.	CIEN MEJORES POESIAS LIRICAS DE LA LENGUA CASTELLANA, LAS. Selección y advertencia preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo	15.00
29.	CLAVIJERO, Francisco Javier: <i>Historia antigua de México.</i> Edición y prólogo de Mariano Cuevas	36.00
143.	CLAVIJERO, Francisco Javier: <i>Historia de la Antigua o Baja California.</i> PALOU, Fr. Francisco: <i>Vida de Fr. Junípero Serra y Misiones de la California Septentrional.</i> Estudios preliminares de Miguel León-Portilla	36.00
60.	COLOMA, P. Luis: <i>Boy.</i> Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa	12.00
91.	COLOMA, P. Luis: <i>Pequeñeces. Jeromín.</i> Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa	22.00
167.	COMENIO, Juan Amós: <i>Didáctica Magna.</i> Prólogo de Gabriel de la Mora	22.00
340.	COMTE, Augusto: <i>La filosofía positiva.</i> Proemio, estudio introductivo, selección y un análisis de los textos por Francisco Larroyo	22.00
7.	CORTÉS, Hernán: <i>Cartas de relación.</i> Nota preliminar de Manuel Alcalá. Ilustraciones. Un mapa plegado	22.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

313.	CORTINA, Martín: <i>Un rosillo inmortal. (Leyendas de los llanos). Un tlacuache vagabundo. Maravillas de Altepepan (leyendas mexicanas).</i> Introducción de Andrés Henestrosa	\$ 29.00
181.	COULANGES, Fustel de: <i>La ciudad antigua. (Estudio sobre el culto. El derecho y las instituciones de Grecia y Roma).</i> Estudio preliminar de Daniel Moreno	25.00
662.	CRONIN, A. J.: <i>Las llaves del reino</i>	30.00
100.	CRUZ, Sor Juana Inés de la: <i>Obras completas.</i> Prólogo de Francisco Monterde	65.00
121.	CUENTOS DE GRIMM. Prólogo y selección de María Edmée Álvarez	18.00
342.	CUENTOS RUSOS: Gógol. Turguénev. Dostoievski. Tolstoi. Garín. Chéjov. Gorki. Andréiev. Kuprín. Artsibáshchev. Dimov. Tasin. Surguchov. Korolenko. Gonchárov. Sholjov. Introducción de Rosa Ma. Phillips	30.00
256.	CUYAS ARMENGOL, Arturo: <i>Hace falta un muchacho.</i> Libro de orientación en la vida para los adolescentes. Ilustrada por Juez	30.00
382.	CHATEAUBRIAND, René: <i>El genio del cristianismo.</i> Introducción de Arturo Sotuo A.	29.00
524.	CHATEAUBRIAND, René: <i>Atala. René. El último Abencerraje.</i> Páginas autobiográficas. Prólogo de Armando Rangel	12.00
623.	CHAUCER, Geoffrey: <i>Cuentos de Canterbury.</i> Prólogo de Raymond Las Vergnas	35.00
148.	CHÁVEZ, Ezequiel A.: <i>Sor Juana Inés de la Cruz.</i> Ensayo de psicología y de estimación del sentido de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México	22.00
	CHEJOV, Antón: Véase: CUENTOS RUSOS	
411.	CHEJOV, Antón: <i>Cuentos escogidos.</i> Prólogo de Sommerset Maugham.	25.00
454.	CHEJOV, Antón: <i>Teatro: La gaviota. Tío Vania. Las tres hermanas. El jardín de los cerezos.</i> Prólogo de Máximo Gorki	20.00
633.	CHEJOV, Antón: <i>Novelas cortas. Mi vida. La sala número seis. En el barranco. Campesinos. Un asesino. Una historia aburrida.</i> Prólogo de Marc Slonim	36.00
478.	CHESTERTON, Gilbert K.: <i>Ensayos.</i> Prólogo de Hilario Belloc	12.00
490.	CHESTERTON, Gilbert K.: <i>Ortodoxia. El hombre eterno.</i> Prólogo de Augusto Assia	18.00
42.	DARIO, Rubén: <i>Azul.. El salmo de la pluma. Cantos de vida y esperanza. Otros poemas.</i> Edición de Antonio Oliver	20.00
385.	DARWIN, Carlos: <i>El origen de las especies.</i> Introducción de Richard W. Leakey	36.00
377.	DAUDET, Alfonso: <i>Tartarín de Tarascón. Tartarín en los Alpes. Port-Tarascón.</i> Prólogo de Juan Antonio Guerrero	18.00
140.	DEFOE, Daniel: <i>Aventuras de Robinson Crusoe.</i> Prólogo de Salvador Reyes Nevares	15.00
154.	DELGADO, Rafael: <i>La calandria.</i> Prólogo de Salvador Cruz	15.00
280.	DEMÓSTENES: <i>Discursos.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	30.00
177.	DESCARTES: <i>Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía.</i> Estudio introductivo, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo	15.00
604.	DÍAZ COVARRUBIAS, Juan: <i>Gil Gómez el Insurgente o la hija del médico.</i> Apuntes biográficos de Antonio Carrión. <i>Los mártires de Tacubaya</i> por Juan A. Mateos e Ignacio M. Altamirano	27.00
5.	DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal: <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.</i> Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. Con un mapa	30.00
127.	DICKENS, Carlos: <i>David Copperfield.</i> Introducción de Sergio Pitó .	40.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

310.	DICKENS, Carlos: <i>Canción de Navidad. El grillo del hogar. Historia de dos ciudades.</i> Estudio preliminar de María Edmée Alvarez	\$ 20.00
362.	DICKENS, Carlos: <i>Oliver Twist.</i> Prólogo de Rafael Solana	25.00
648.	DICKENS, Carlos: <i>Almacén de antigüedades.</i> Prólogo de Juan Diego Mayoux	41.00
	DIMOV. Véase: CUENTOS RUSOS	
28.	DON JUAN MANUEL: <i>El Conde Lucanor.</i> Versión antigua y moderna e introducción de Amancio Bolaño e Isla	20.00
	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: Véase: CUENTOS RUSOS	
84.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>El Príncipe idiota. El sepulcro de los vivos.</i> Notas preliminares de Rosa María Phillips	22.00
106.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Los hermanos Karamazov.</i> Prólogo de Rosa María Phillips	30.00
108.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Crimen y castigo.</i> Introducción de Rosa María Phillips	29.00
259.	DOSTOIEVSKI, Fedor M.: <i>Las noches blancas. El jugador. Un ladrón honrado.</i> Prólogo de Rosa María Phillips	12.00
341.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes: Un crimen extraño. El intérprete griego. Triunfos de Sherlock Holmes: Los tres estudiantes. El mendigo de la cicatriz. K.K.K. La muerte del coronel. Un protector original. El novio de Miss Sutherland. Las aventuras de una ciclista. El misterio de Boscombe. Policía fina. El casado sin mujer. La diadema de Berilós. El carbuclo azul. "Silver Blaze". Un empleo extraño. El ritual de los Musgrave. El "Gloria Scott". El documento robado.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	20.00
343.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes: El perro de Baskerville. La marca de los cuatro. El pulgar del ingeniero. La banda moteada. Nuevos triunfos de Sherlock Holmes: El ingenio de Napoleón. El campeón de "Foot-Ball". El cordón de la campanilla. Los Cunningham's. Las dos manchas de sangre</i>	30.00
345.	DOYLE, Conan Arthur: <i>Aventuras de Sherlock Holmes: La resurrección de Sherlock Holmes: Nuevas y últimas aventuras de Sherlock Holmes. La caja de laca. El embudo de cuero, etc.</i>	20.00
73.	DUMAS, Alejandro: <i>Los tres mosqueteros.</i> Prólogo de Salvador Reyes Nevares	30.00
75.	DUMAS, Alejandro: <i>Veinte años después</i>	27.00
346.	DUMAS, Alejandro: <i>El Conde de Monte-Cristo.</i> Prólogo de Mauricio González de la Garza	36.00
364.	DUMAS, Alejandro: <i>El Vizconde de Bragelonne. 2 Tomos</i>	87.00
365.		
407.	DUMAS, Alejandro: <i>El paje del Duque de Saboya</i>	18.00
415.	DUMAS, Alejandro: <i>Los cuarenta y cinco</i>	22.00
452.	DUMAS, Alejandro: <i>La dama de Monsoreau</i>	22.00
502.	DUMAS, Alejandro: <i>La Reina Margarita</i>	18.00
504.	DUMAS, Alejandro: <i>La mano del muerto</i>	18.00
601.	DUMAS, Alejandro: <i>Mil y un fantasmas.</i> Traducción de Luisa Sofovich	20.00
349.	DUMAS, Alejandro (hijo): <i>La dama de las Camelias.</i> Introducción de Arturo Souto A.	12.00
309.	ECA DE QUEIROZ: <i>El misterio de la carretera de Cintra. La ilustre casa de Ramírez.</i> Prólogo de Monserrat Alfau	22.00
444.	ECKERMANN: <i>Conversaciones con Goethe.</i> Introducción de Rudolf K. Goldschmith Jentner	29.00
596.	EMERSON, Ralph Waldo: <i>Ensayos.</i> Prólogo de Edward Tinker	18.00
283.	EPICTETO: <i>Manual y máximas. MARCO AURELIO: Soliloquios.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	30.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

99.	ERCILLA, Alonso de: <i>La Araucana</i> . Prólogo de Ofelia Garza de del Castillo	\$ 29.00
	ESOPO: Véase: FÁBULAS	
233.	ESPINEL, Vicente: <i>Vida de Marcos Obregón</i> . Prólogo de Juan Pérez de Guzmán	15.00
202.	ESPRONCEDA, José de. <i>Obras poéticas. El pelayo, Poesías líricas. El estudiante de Salamanca. El diablo mundo</i> . Prólogo de Juana de Ontañón	15.00
11.	ESQUILO: <i>Las siete tragedias</i> . Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K.	11.00
24.	EURÍPIDES: <i>Las diecinueve tragedias</i> . Versión directa del griego, con una introducción de Angel María Garibay K.	26.00
602.	<i>Evangelios Apócrifos</i> . Introducción de Daniel Rops	30.00
16.	FÁBULAS. (<i>Pensador mexicano, Rosas Moreno, La Fontaine, Samaniego Iriarte, Esopo, Fedro, etc.</i>). Selección y notas de María de Pina	30.00
	FEDRO. Véase: FÁBULAS	22.00
593.	FEIJOO, Benito Jerónimo: <i>Obras escogidas</i> . Introducción de Arturo Souto Alabarte	29.00
387.	FENELON: <i>Aventuras de Telémaco</i> . Introducción de Jeanne Renée Becker	18.00
503.	FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso: <i>El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Que contiene su tercera salida y que es la quinta parte de sus aventuras</i> . Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo	24.00
1.	FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: <i>El Periquillo sarniento</i> . Prólogo de J. Rea Spell	20.00
71.	FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín: <i>La Quijotita y su prima</i> . Introducción de María del Carmen Ruiz Castañeda	18.00
173.	FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: <i>El sí de las niñas. La comedia nueva o el café. La derrota de los pedantes. Lección poética</i> . Prólogo de Manuel de Ezcurdia	14.00
521.	FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín: <i>Viajes de Colón</i>	29.00
211.	FERRO GAY, Federico: <i>Breve historia de la literatura italiana</i>	36.00
512.	FEVAL, Paul: <i>El jorobado o Enrique de Lagardere</i>	18.00
641.	FICHTE, Johann Gottlieb: <i>El destino del hombre</i> . Introducciones a la teoría de la ciencia. Prólogo de Federico Jodl	29.00
	FILOSTRATO. Véase: LAERCIO, Diógenes	
352.	FLAUBERT, Gustavo: <i>Madame Bovary. Costumbres de provincia</i> . Prólogo de José Arenas	20.00
	FRANCE, Anatole: Véase: RABELAIS	
375.	FRANCE, Anatole: <i>El crimen de un académico. La azucena roja. Tais</i> . Prólogo de Rafael Solana	35.00
399.	FRANCE, Anatole: <i>Los dioses tienen sed. La rebelión de los ángeles</i> . Prólogo de Pierre Jossierand	30.00
654.	FRANK, Ana: <i>Diario</i> . Prólogo de Daniel Rops	22.00
391.	FRANKLIN, Benjamín: <i>Autobiografía y otros escritos</i> . Prólogo de Arturo Uslar Pietri	18.00
92.	FRIAS, Heriberto: <i>Tomóchio</i> . Prólogo y notas de James W. Brown. ...	16.00
494.	FRIAS, Heriberto: <i>Leyendas históricas mexicanas y otros relatos</i> . Prólogo de Antonio Saborit	30.00
534.	FRIAS, Heriberto: <i>Episodios militares mexicanos. Principales campañas, jornadas, batallas, combates y actos heroicos que ilustran la historia del ejército nacional desde la Independencia hasta el triunfo definitivo de la República</i>	22.00
608.	FURMANOV, Dimitri: Chapáev. Prólogo de Dionisio Rosales	36.00
354.	GABRIEL Y GALÁN, José María: <i>Obras completas</i> . Introducción de Arturo Souto A.	27.00
311.	GALVÁN, Manuel de J.: <i>Enriquillo. Leyenda histórica dominicana (1503-1533)</i> . Con un estudio de Concha Meléndez	18.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

305.	GALLEGOS, Rómulo: <i>Doña Bárbara</i> . Prólogo de Ignacio Díaz Ruiz.	\$ 20.00
368.	GAMIO, Manuel: <i>Forjando patria</i> . Prólogo de Justino Fernández.....	22.00
251.	GARCÍA LORCA, Federico: <i>Libro de poemas. Poema del Canto Jondo. Romancero Gitano. Poeta en Nueva York. Odas. Llanto por Sánchez Mejías. Bodas de Sangre. Yerma</i> . Prólogo de Salvador Novo	25.00
255.	GARCÍA LORCA, Federico: <i>Mariana Pineda. La zapatera prodigiosa. Así que pasen cien años. Doña Rosita la soltera. La casa de Bernarda Alba. Primeras canciones. Canciones</i> . Prólogo de Salvador Novo	20.00
164.	GARCÍA MORENTE, Manuel: <i>Lecciones preliminares de filosofía</i>	20.00
621.	GARCÍA MORENTE, Manuel: <i>Estudios y ensayos</i> . Prólogo de Luis Aguirre Pardo	29.00
	GARCILASO DE LA VEGA. Véase: VEGA, Garcilaso de la	
22.	GARIBAY K., Angel María: <i>Panorama literario de los pueblos nahuas ...</i>	20.00
31.	GARIBAY K., Angel María: <i>Mitología griega. Dioses y héroes</i>	25.00
626.	GARIBAY K., Angel María: <i>Historia de la literatura Náhuatl</i> . Prólogo por Miguel León-Portilla	65.00
	GARIN. Véase: Cuentos Rusos	
373.	GAY, José Antonio: <i>Historia de Oaxaca</i> . Prólogo de Pedro Vázquez Colmenares	36.00
433.	GIL Y CARRASCO, Enrique: <i>El señor de Bembibres. El lago de Carucedo. Artículos de costumbres</i> . Prólogo de Arturo Souto A.	18.00
21.	GOETHE, J. W.: <i>Fausto. Werther</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	20.00
400.	GOETHE, J. W.: <i>De mi vida. Poesía y verdad</i> . Prólogo de Ernst Robert Curtius	45.00
132.	GOGOL, Nikolai V.: <i>Las almas muertas. La tercera orden de San Vladimiro. (Fragmentos de comedia inconclusa)</i> . Prólogo de Rosa María Phillips	18.00
457.	GOGOL, Nikolai V.: <i>Taras Bulba. Relatos de Mirgorod</i> . Prólogo de Emilia Pardo Bazán	20.00
627.	GOGOL, Nikolai V.: <i>Novelas breves petersburguesas</i> . Diario de un loco. La nariz. El copete. El retrato. El carruaje. La perspectiva Nevski. Prólogo de Pablo Schostakovski	27.00
	GOGOL, Nikolai V. Véase: CUENTOS RUSOS	
	GÓMEZ ROBLEDO. Véase: MAQUIAVELO	
461.	GÓMEZ ROBLEDO, Antonio: <i>El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz. Con una antología de textos</i>	15.00
	GONCHAROV. Véase: CUENTOS RUSOS	
262.	GÓNGORA: <i>Poesías. Romances. Letrillas. Redondillas. Décimas. Sonetos atribuidos. Poemas. Soledades. Polifemo y Galatea. Panegírico. Poesías sueltas</i> . Prólogo de Anita Arroyo	25.00
568.	GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis: <i>Las calles de México. Leyendas y sucesos. Vida y costumbres de otros tiempos</i> . Prólogo de Carlos G. Peña y Luis G. Urbina	20.00
44.	GONZÁLEZ PEÑA, Carlos: <i>Historia de la literatura mexicana. (Desde los orígenes hasta nuestros días)</i>	22.00
254.	GORKI, Máximo: <i>La madre. Mis confesiones</i> . Prólogo de Rosa María Phillips	14.00
397.	GORKI, Máximo: <i>Mi infancia. Por el mundo. Mis universidades</i> . Prólogo de Marc Slonim	29.00
118.	GOYTORTUA SANTOS, Jesús: <i>Pensativa</i> . Premio "Lanz Duret" 1944	27.00
315.	GRACIAN, Baltasar: <i>El discreto. El crítico. El héroe</i> . Introducción de Isabel C. Tarán	35.00
	GUILLÉN DE NICOLAU, Palma. Véase: MISTRAL, Gabriela	
169.	GÜIRALDES, Ricardo: <i>Don segundo sombra</i> . Prólogo de María Edmée A. GUITTON, Jean. Véase: SERTILANGES, A. D.	30.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

19.	GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel: <i>Cuentos y cuaremas del Duque Job. Cuentos frágiles. Cuentos de color de humo. Primeros cuentos. Últimos cuentos.</i> Prólogo y capítulo de novelas. Edición e introducción de Francisco Monterde	\$ 22.00
438.	GUZMÁN, Martín Luis: <i>Memorias de Pancho Villa</i>	51.00
508.	HAGGARD, Henry Rider: <i>Las minas del Rey Salomón.</i> Introducción de Allan Quatermain	30.00
396.	HAMSUN, Knut: <i>Hambre.</i> Pan. Prólogo de Antonio Espina	30.00
631.	HAWTHORNE, Nathaniel: <i>La letra escarlata.</i> Prólogo de Ludwig Lewisohn	27.00
484.	HEBREO, León: <i>Diálogos de Amor.</i> Traducción de Garcilaso de la Vega, El Inca	22.00
187.	HEGEL: <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas.</i> Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo	29.00
429.	HEINE, Enrique: <i>Libro de los cantares. Prosa escogida.</i> Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo	15.00
599.	HEINE, Enrique: <i>Alemania. Cuadros de viaje.</i> Prólogo de Maxime Alexandre	22.00
	HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. Véase: URBINA, Luis G.	
271.	HEREDIA, José María: <i>Poesías completas.</i> Estudio preliminar de Raimundo Lazo	15.00
216.	HERNÁNDEZ, José: <i>Martín Fierro.</i> Estudio preliminar por Raimundo Lazo	20.00
176.	HERODOTO: <i>Los nueve libros de la historia.</i> Introducción de Edmundo O'Gorman	29.00
323.	HERRERA Y REISSIG, Julio: <i>Poesías.</i> Introducción de Ana Victoria Mondada	15.00
206.	HESÍODO: <i>Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles. Idilios de Bión. Idilios de Mosco. Himnos órficos.</i> Prólogo de Manuel Villálaz	15.00
607.	HESSE, Hermann: <i>El lobo estepario. Relatos autobiográficos.</i> Prólogo de F. Martini	28.00
630.	HESSE, Hermann: <i>Demian. Siddhartha.</i> Prólogo de Ernest Robert Curtius	20.00
351.	HESSEN, Juan: <i>Teoría del conocimiento.</i> MESSER, Augusto: <i>Realismo crítico.</i> BESTEIRO, Julian: <i>Los juicios sintéticos "A priori".</i> Preliminar y estudio introductivo por Francisco Larroyo	25.00
156.	HOFFMAN, E. T. G.: <i>Cuentos.</i> Prólogo de Rosa María Phillips	18.00
2.	HOMERO: <i>La Ilíada.</i> Traducción de Luis Segala y Estalella. Prólogo de Alfonso Reyes	20.00
4.	HOMERO: <i>La Odisea.</i> Traducción de Luis Segala y Estalella. Prólogo de Manuel Alcalá	20.00
240.	HORACIO: <i>Odas y épicos. Sátiras. Epístolas. Arte poética.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	22.00
77.	HUGO, Víctor: <i>Los miserables.</i> Nota preliminar de Javier Peñalosa ..	50.00
294.	HUGO, Víctor: <i>Nuestra Señora de París.</i> Introducción de Arturo Souto A.	24.00
586.	HUGO, Víctor: <i>Noventa y tres.</i> Prólogo de Marcel Aymé	22.00
274.	HUGON, Eduardo: <i>Las veinticuatro tesis tomistas. Incluye, además Enciclica Aeterni Patris, de León XIII. Motu Proprio Doctoris Angelici, de Pio X Motu Proprio non multo post. De Benedicto XV. Enciclica Studiorum Ducem, de Pio XI.</i> Análisis de la obra precedida de un estudio sobre los orígenes y desenvolvimiento de la Neoescolástica, por Francisco Larroyo	18.00
	HUIZINGA, Johan. Véase: ROTTERDAM, Erasmo de	
39.	HUMBOLDT, Alejandro de: <i>Ensayo político sobre el reino de la Nueva España.</i> Estudio preliminar, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina	58.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

326.	HUME, David: <i>Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales.</i> Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo	\$ 33.00
587.	HUXLEY, Aldous: <i>Un mundo feliz. Retorno a un mundo feliz.</i> Prólogo de Theodor W. Adorno	20.00
78.	IBARCÚENGOITIA, Antonio: <i>Filosofía mexicana. En sus hombres y en sus textos</i>	30.00
348.	IBARCÚENGOITIA CHICO, Antonio: <i>Suma filosófica mexicana. (Resumen de historia de la filosofía en México)</i>	30.00
303.	IBSEN, Enrique: <i>Peer Gynt. Casa de muñecas. Espectros. Un enemigo del pueblo. El pato silvestre.</i> Juan Gabriel Borkman. Versión y prólogo de Ana Victoria Mondada	25.00
47.	IGLESIAS, José María: <i>Revistas históricas sobre la intervención francesa en México.</i> Introducción e índice de materias de Martín Quirarte ...	56.00
63.	INCLÁN, Luis G.: <i>Astucia. El jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama.</i> Prólogo de Salvador Novo	35.00
207.	INDIA LITERARIA, LA. Mahabarata. Bagavad Gita. Los vedas. Leyes de Manú. Poesía. Teatro. Cuentos. Apología y leyendas. Antología, introducciones históricas, notas y un vocabulario del hinduismo por Teresa E. Rohde	18.00
270.	INGENIEROS, José: <i>El hombre mediocre.</i> Introducción de Raúl Carrancá y Rivas	22.00
	IRIARTE. Véase: Fábulas	
79.	IRVING, Washington: <i>Cuentos de la Alhambra.</i> Introducción de Ofelia Garza de del Castillo	18.00
46.	ISAACS, Jorge: María. Introducción de Daniel Moreno	18.00
245.	JENOFONTE: <i>La expedición de los diez mil. Recuerdos de Sócrates. El banquete. Apología de Sócrates.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	18.00
66.	JIMÉNEZ, Juan Ramón: <i>Platero y yo. Trescientos poemas (1903-1953)</i> ..	25.00
374.	JOSEFO, Flavio: <i>La guerra de los judíos.</i> Prólogo de Salvador Marichalar	27.00
448.	JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: <i>Obras históricas. Sobre la legislación y la historia. Discursos sobre la geografía y la historia. Sobre los espectáculos y diversiones públicas. Descripción del Castillo de Bellver. Disciplina eclesiástica sobre sepulturas.</i> Edición y notas de Elvira Martínez	22.00
23.	JOYAS DE LA AMISTAD ENGARZADAS EN UNA ANTOLOGÍA. Selección y nota preliminar de Salvador Novo	25.00
390.	JOYCE, James: <i>Retrato del artista adolescente. Gente de Dublín.</i> Prólogo de Antonio Marichalar	22.00
467.	KAFKA, Franz: <i>La metamorfosis. El proceso.</i> Prólogo de Milán Kundera.	25.00
486.	KAFKA, Franz: <i>El castillo. La condena. La gran Muralla China.</i> Introducción de Theodor W. Adorno	25.00
656.	KAFKA, Franz: <i>Carta al padre y otros relatos.</i> Prólogo de José María Alfaro	25.00
203.	KANT, Manuel: <i>Crítica de la razón pura.</i> Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo	30.00
212.	KANT, Manuel: <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua.</i> Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo	30.00
246.	KANT, Manuel: <i>Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio.</i> Estudio preliminar de las obras por Francisco Larroyo	22.00
30.	KEMPIS, Tomás de: <i>Imitación de Cristo.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca	18.00
204.	KIPLING, Rudyard: <i>El libro de las tierras vírgenes.</i> Introducción de Arturo Souto Alabarce	24.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

545.	KOROLENKO, Vladimir G.: <i>El sueño de Makar. Malas compañías. El clamor del bosque. El músico ciego y otros relatos.</i> Introducción por A. Jbravovitski	\$ 15.00
	KOROLENKO: Véase: CUENTOS RUSOS	
637.	KRUIE, Paul de: <i>Los cazadores de microbios.</i> Introducción de Irene E. Motts	35.00
598.	KUPRIN, Alejandro: <i>El desafío.</i> Introducción de Ettore lo Gatto	22.00
	KUPRIN: Véase: Cuentos Rusos	
427.	LAERCIO, Diógenes: <i>Vidas de los filósofos más ilustres. FILOSTRATO: Vidas de los sofistas.</i> Traducciones y prólogos de José Ortíz.Sanz y José M. Riaño	29.00
	LAERCIO, Diógenes. Véase: LUCRECIO CARO, Tito	
	LAFONTAINE. Véase: FÁBULAS	
520.	LAFRAGUA, José María y OROZCO Y BERRA, Manuel: <i>La ciudad de México.</i> Prólogo de Ernesto de la Torre Villar. Con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda	50.00
155.	LAGERLOFF, Selma: <i>El maravilloso viaje de Nils Holgersson.</i> Introducción de Palma Guillén de Nicolau	18.00
549.	LAGERLOFF, Selma: <i>El carretero de la muerte. El esclavo de su finca y otras narraciones.</i> Prólogo de Agustín Loera y Chávez	22.00
272.	LAMARTINE, Alfonso de: <i>Graziella Rafael.</i> Estudio preliminar de Daniel Moreno	15.00
93.	LARRA, Mariano José de. "Figaro": <i>Artículos.</i> Prólogo de Juana de Ontañón	29.00
459.	LARRA, Mariano José de. "Figaro": <i>El doncel de Don Enrique. El do-liente. Macías.</i> Prólogo de Arturo Souto A.	18.00
333.	LARROYO, Francisco: <i>La filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones</i>	29.00
34.	LAZARILLO DE TORMES, EL. (Autor desconocido). <i>Vida del buscón Don Pablos de FRANCISCO DE QUEVEDO.</i> Estudio preliminar de ambas obras por Guillermo Díaz-Plaja	25.00
38.	LAZO, Raimundo: <i>Historia de la literatura hispanoamericana. El período colonial (1492-1780)</i>	40.00
65.	LAZO, Raimundo: <i>Historia de la literatura hispanoamericana. El siglo XIX (1780-1914)</i>	18.00
179.	LAZO, Raimundo: <i>La novela Andina. (Pasado y futuro. Alcides. Arguedas. César Vallejo. Ciro Alegría. Jorge Icaza. José María Arguedas. Previsible misión de Vargas Llosa y los futuros narradores)</i>	18.00
184.	LAZO, Raimundo: <i>El romanticismo. (Lo romántico en la lírica hispano-americana, del siglo XVI a 1970)</i>	29.00
226.	LAZO, Raimundo: <i>Gertrudis Gómez de Avellaneda. La mujer y la poesía lírica</i>	15.00
	<i>Lectura en voz alta.</i> Véase: ARREOLA, Juan José	
247.	LE SAGE: <i>Gil Blas de Santillana.</i> Traducción y prólogo de Francisco José de Isla. Y un estudio de Sainte-Beuve	36.00
321.	LEIBNIZ, Godofredo G.: <i>Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia.</i> Estudio introductivo y análisis de las obras por Francisco Larroyo	36.00
145.	LEÓN, Fray Luis de: <i>La perfecta casada. Cantar de los cantares. Poesías originales.</i> Introducción y notas de Joaquín Antonio Peñalosa	25.00
632.	LESSING, G. E.: <i>Laocoonte.</i> Introducción de Wilhelm Dilthey	29.00
48.	<i>Libro de los Salmos.</i> Versión directa del hebreo y comentarios de José González Brown	29.00
304.	LIVIO, Tito: <i>Historia Romana. Primera década.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	27.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

276.	LONDON, Jack: <i>El lobo de mar. El mexicano</i> . Introducción de Arturo Souto A.	\$ 18.00
277.	LONDON, Jack: <i>El llamado de la selva. Colmillo blanco</i>	25.00
284.	LONGO: <i>Dafnis y Cloé</i> . APULEYO: <i>El asno de oro</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	22.00
657.	LOPE DE VEGA. <i>Poesía lírica</i> . Prólogo de Alfonso Junco	65.00
12.	LOPE DE VEGA Y CARPIO, Félix: <i>Fuenteovejuna. Peribáñez y el comendador de ocaña. El mejor alcalde, el Rey. El caballero de Olmedo</i> . Biografía y presentación de las obras por J. M. Lope Blanch	18.00
566.	LÓPEZ DE GOMARA, Francisco: <i>Historia de la conquista de México</i> . Estudio preliminar de Juan Miralles Ostos	40.00
	LOPE DE VEGA. Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
	LÓPEZ DE YANGUAS. Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
298.	LÓPEZ-PORTILLO Y ROJAS, José: <i>Fuertes y débiles</i> . Prólogo de Ramiro Villaseñor y Villaseñor	15.00
	LÓPEZ RUBIO. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
574.	LÓPEZ SOLER, Ramón: <i>Los bandos de Castilla. El caballero del cisne</i> . Prólogo de Ramón López Soler	18.00
218.	LÓPEZ Y FUENTES, Gregorio: <i>El indio. (Novela mexicana)</i> . Prólogo de Antonio Magaña Esquivel	15.00
297.	LOTI, Pierre: <i>Las desencantadas</i> . Introducción de Rafael Solana	15.00
	LUCA DE TENA. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
485.	LUCRECIO CARO, Tito: <i>De la naturaleza</i> . LAERCIO, Diógenes: <i>Epicuro</i> . Prólogo de Conchetto Marchessi	22.00
353.	LUMMIS, Carlos F.: <i>Los exploradores españoles del Siglo XVI</i> . Prólogo de Rafael Altamira	15.00
595.	LLUL, Ramón: <i>Blanquerna. El doctor iluminado</i> por Ramón Xirau	22.00
639.	MACHADO DE ASSIS, Joaquín María. <i>El alienista y otros cuentos</i> . Prólogo de Ilán Stavans. Rústica	27.00
324.	MAETERLINCK, Maurice: <i>El pájaro azul</i> . Introducción de Teresa del Conde	12.00
664.	MANN, Thomas: <i>La montaña mágica</i> . Esbozo de mi vida por Thomas Mann	50.00
178.	MANZONI, Alejandro: <i>Los novios. (Historia milanese del siglo XVIII)</i> . Con un estudio de Federico Baraibar	22.00
152.	MAQUIAVELO, Nicolás: <i>El príncipe</i> . Precedido de Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario por Antonio Gómez Robledo	15.00
	MARCO AURELIO. Véase: EPICETETO	
192.	MÁRMOL, José: <i>Amalia</i> . Prólogo de Juan Carlos Ghiano	29.00
652.	MARQUÉS DE SANTILLANA-GÓMEZ MANRIQUE-JORGE MANRIQUE. <i>Poesía</i> . Introducción de Arturo Souto A.	\$ 30.00
367.	MÁRQUEZ STERLING, Carlos: <i>José Martí. Síntesis de una vida extraordinaria</i>	22.00
	MARQUINA. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
141.	MARTÍ, José: <i>Sus mejores páginas</i> . Estudio, notas y selección de textos, por Raimundo Lazo	18.00
236.	MARTÍ, José: <i>Ismaelillo. La edad de oro. Versos sencillos</i> . Prólogo de Raimundo Lazo	20.00
338.	MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso: <i>Arcipreste de Talavera o Corbacho</i> . Introducción de Arturo Souto A. Con un estudio del vocabulario del Corbacho y colección de refranes y locuciones contenidos en el mismo por A. Steiger	18.00
214.	MARTÍNEZ SIERRA, Gregorio: <i>Tú eres la paz. Canción de cuna</i> . Prólogo de María Edmée Álvarez	15.00
193.	MATEOS, Juan A.: <i>El cerro de las campanas. (Memorias de un guerrillero)</i> . Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando	29.00

197.	MATEOS, Juan A.: <i>El sol de mayo. (Memorias de la intervención)</i> . Nota preliminar de Clementina Díaz y de Ovando	\$ 24.00
514.	MATEOS, Juan A.: <i>Sacerdote y caudillo. (Memorias de la insurrección)</i> ..	29.00
573.	MATEOS, Juan A.: <i>Los insurgentes</i> . Prólogo y epílogo de Vicente Riva Palacio	22.00
344.	MATOS MOCTEZUMA, Eduardo: <i>El negrito poeta mexicano y el dominicano. ¿Realidad o fantasía</i> . Exordio de Antonio Pompa y Pompa ...	15.00
565.	MAUGHAM, W. Somerset: <i>Cosmopolitas. La miscelánea de siempre</i> . Estudio sobre el cuento corto de W. Somerset Maugham	18.00
665.	MAUGHAM, William Somerset: <i>Servidumbre humana</i> . Leyendo a Maugham por Rafael Solana	55.00
410.	MAUPASSANT, Guy de: <i>Bola de sebo. Mademoiselle Fifi. Las hermanas Rondoli</i>	25.00
423.	MAUPASSANT, Guy de: <i>La becada. Claror de luna. Miss Harriet</i> . Introducción de Dana Lee Thomas	25.00
642.	MAUPASSANT, Guy de: <i>Bel-Ami</i> . Introducción de Miguel Moure. Traducción de Luis Ruiz Contreras	36.00
506.	MELVILLE, Herman: <i>Moby Dick o la ballena blanca</i> . Prólogo de W. Somerset Maugham	35.00
336.	MENÉNDEZ, Miguel Angel: <i>Nayar</i> . (Novela). Ilustró Cadena M.	29.00
370.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas</i> . Prólogo de Arturo Farinelli	50.00
389.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Regalismo y enciclopedia. Los afrancesados y las Cortes de Cadiz. Reinados de Fernando VII e Isabel II. Krausismo y Apologístas católicos</i> . Prólogo de Arturo Farinelli	44.00
405.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de los heterodoxos españoles. Epocas romana y visigoda. Priscilianismo y adopcionismo. Mozárabes. Acordobeses. Panteísmo semítico. Albigenes y valdenses. Arnaldo de Vilanova. Raimundo Lulio. Herejes en el siglo XV. Advertencia y discurso preliminar de Marcelino Menéndez Pelayo</i>	44.00
475.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España. Las ideas estéticas entre los antiguos griegos y latinos. Desarrollo de las ideas estéticas hasta fines del siglo XVII</i>	51.00
482.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España. Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XVIII</i>	44.00
483.	MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: <i>Historia de las ideas estéticas en España. Desarrollo de las doctrinas estéticas durante el siglo XIX</i>	58.00
	MESSER, Augusto: Véase: HESSEN, Juan	
	MIHURA: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
18.	MIL Y UN SONETOS MEXICANOS. Selección y nota preliminar de Salvador Novo	30.00
136.	MIL Y UNA NOCHES, LAS. Prólogo de Teresa E. de Rhode	30.00
194.	MILTON, John: <i>El paraíso perdido</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa	12.00
	MIRA DE AMEZCUA: Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
109.	MIRO, Gabriel: <i>Figuras de la pasión del señor. Nuestro Padre San Daniel</i> . Prólogo de Juana de Ontañón	22.00
68.	MISTRAL, Gabriela: <i>Lecturas para mujeres. Gabriela Mistral (1922-1924)</i> . Por Palma Guillén de Nicolau	20.00
250.	MISTRAL, Gabriela: <i>Desolación. Ternura. Tala. Lagar</i> . Introducción de Palma Guillén de Nicolau	30.00
144.	MOLIERE: <i>Comedias. Tartufo. El burgués gentilhomme. El misántropo. El enfermo imaginario</i> . Prólogo de Rafael Solana	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

149.	MOLIERE: <i>Comedias. El avaro. Las preciosas ridículas. El médico a la fuerza. La escuela de las mujeres. Las mujeres sabias.</i> Prólogo de Rafael Soiana	\$ 18.00
32.	MOLINA, Tirso de: <i>El vergonzoso en palacio. El condenado por desconfiado. El burlador de Sevilla. La prudencia en la mujer.</i> Edición de Juana de Ontañón	15.00
	MOLINA, Tirso de: Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
600.	MONTAIGNE: <i>Ensayos completos.</i> Notas prologales de Emiliano M. Aguilera. Traducción del francés de Juan G. de Luaces	65.00
208.	MONTALVO, Juan: <i>Capítulos que se le olvidaron a Cervantes.</i> Estudio introductivo de Gonzalo Zaldumbide	22.00
501.	MONTALVO, Juan: <i>Siete tratados.</i> Prólogo de Luis Alberto Sánchez...	22.00
381.	MONTES DE OCA, Francisco: <i>Poesía hispanoamericana</i>	29.00
191.	MONTESQUIEU: <i>Del espíritu de las leyes.</i> Estudio preliminar de Daniel Moreno	50.00
282.	MORO, Tomás: <i>Utopía.</i> Prólogo de Manuel Alcalá	20.00
129.	MOTOLINIA, Fray Toribio: <i>Historia de los indios de la Nueva España.</i> Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman...	25.00
588.	MUNTHE, Axel: <i>La historia de San Michele.</i> Introducción de Arturo Uslar-Pietri	22.00
286.	NATORP, Pablo: <i>Propedéutica filosófica. Kant y la escuela de Marburgo.</i> Curso de pedagogía social. Presentación introductiva. (El autor y su obra). Y preámbulos a los capítulos por Francisco Larroyo	12.00
527.	NAVARRO VILLOSLADA, Francisco: <i>Amaya o los Vascos en el siglo VIII</i>	36.00
171.	NERVO, Amado: <i>Plenitud, perlas negras. Místicas. Los jardines interiores. El estanque de los Lotos.</i> Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez	18.00
175.	NERVO, Amado: <i>La amada inmóvil. Serenidad. Elevación. La última luna.</i> Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez	20.00
443.	NERVO, Amado: <i>Poemas: Las voces. Lira heroica. El exodo y las flores del camino. El arquero divino. Otros poemas. En voz baja. Poesías varias</i>	22.00
	NEVILLE. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
395.	NIETZSCHE, Federico: <i>Así hablaba Zaratustra.</i> Prólogo de E. W. F. Tomlin	25.00
430.	NIETZSCHE, Federico: <i>Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral.</i> Prólogo de Johann Fischl	18.00
576.	NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar: <i>Naufragios y comentarios. Apuntes sobre la vida del adelantado</i> por Enrique Vedia	30.00
356.	NÚÑEZ DE ARCE, Gaspar: <i>Poesías completas.</i> Prólogo de Arturo Souto A.	18.00
45.	O'GORMAN, Edmundo: <i>Historia de las divisiones territoriales en México</i>	44.00
8.	<i>Ocho siglos de poesía en lengua española.</i> Introducción y Compilación de Francisco Montes de Oca	90.00
	OLMO: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
	ONTAÑÓN, Juana de: Véase: SANTA TERESA DE JESÚS	
462.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>En torno a Galileo. El hombre y la gente.</i> Prólogo de Ramón Xirau	36.00
488.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas.</i> Prólogo de Fernando Salmerón	22.00
497.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>La deshumanización del arte e ideas sobre la novela. Velázquez. Goya</i>	27.00
499.	ORTEGA Y GASSET, José: <i>¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica.</i> Prólogo de Antonio Rodríguez Húascar	40.00
436.	OSTROVSKI, Nicolai: <i>Así se templó el acero.</i> Prefacio de Ana Kareváyeva	18.00
316.	OVIDIO: <i>Las metamorfosis.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	25.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

213.	PALACIO VALDÉS, Armando: <i>La hermana San Sulpicio</i> . Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa	\$ 18.00
125.	PALMA, Ricardo: <i>Tradiciones peruanas</i> . Estudio y selección por Raimundo Lazo	18.00
	PALOU, Fr. Francisco: Véase: CLAVIJERO, Francisco Xavier	
421.	PAPINI, Giovanni: <i>Gog. El libro negro</i> . Prólogo de Ettore Alodoli	22.00
424.	PAPINI, Giovanni: <i>Historia de Cristo</i> . Prólogo de Victoriano Capánaga	25.00
644.	PAPINI, Giovanni: <i>Los operarios de la viña y otros ensayos</i>	29.00
266.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>Los pazos de Ulloa</i> . Introducción de Arturo Souto A.	15.00
358.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>San Francisco de Asís. (Siglo XIII)</i> . Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo	30.00
496.	PARDO BAZAN, Emilia: <i>La madre naturaleza</i> . Introducción de Arturo Souto A.	18.00
577.	PASCAL, Blas: <i>Pensamientos y otros escritos</i> . Aproximaciones a Pascal de R. Guardini. F. Mauriac, J. Mesner y H. Küng	35.00
	PASO: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
3.	PAYNO, Manuel: <i>Los bandidos de Río Frío</i> . Prólogo de Antonio Castro Leal	40.00
80.	PAYNO, Manuel: <i>El pistolero del diablo. (Novela de costumbres mexicanas)</i> . Texto establecido y estudio preliminar de Antonio Castro Leal	58.00
605.	PAYNO, Manuel: <i>El hombre de la situación. Retratos históricos. Moctezuma II. Cuauhtémoc. La Sevillana. Alfonso de Avila. Don Martín Cortés. Fray Marcos de Niza. El Tumulto de 1624. La Familia Dongo. Allende. Mina. Guerrero. Ocampo. Comonfort</i> . Prólogo de Luis González Obregón	18.00
622.	PAYNO, Manuel: <i>Novelas cortas</i> . Apuntes biográficos por Alejandro Villaseñor y Villaseñor	27.00
	PEMAN: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
	PENSADOR MEXICANO: Véase: FÁBULAS	
64.	PEREDA, José María de: <i>Peñas arriba. Solileza</i> . Introducción de Soledad Anaya Solórzano	25.00
165.	PEREYRA, Carlos: <i>Hernán Cortés</i> . Prólogo de Martín Quirarte	15.00
493.	PEREYRA, Carlos: <i>Las huellas de los conquistadores</i>	20.00
498.	PEREYRA, Carlos: <i>La conquista de las rutas oceánicas. La obra de España en América</i> . Prólogo de Silvio Zavala	22.00
188.	PÉREZ ESCRICH, Enrique: <i>El mártir del Gólgota</i> . Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa	29.00
69.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Miau. Marianela</i> . Prólogo de Teresa Silva Tena	35.00
107.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Doña perfecta. Misericordia</i>	20.00
117.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Episodios nacionales: Trafalgar. La corte de Carlos IV</i> . Prólogo de María Eugenia Gaona	22.00
130.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Episodios nacionales: 19 de marzo y el 2 de mayo. Bailén</i>	15.00
158.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Episodios nacionales: Napoleón en Chamartín. Zaragoza</i> . Prólogo de Teresa Silva Tena	15.00
166.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Episodios nacionales: Girona. Cádiz</i> . Nota preliminar de Teresa Silva Tena	15.00
185.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Fortunata y Jacinta. (Dos historias de casadas)</i> . Introducción de Agustín Yáñez	50.00
289.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Episodios nacionales: Juan Martín el Empecinado. La batalla de los Arapiles</i>	15.00
378.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>La desheredada</i> . Prólogo de José Salavarría	30.00
383.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>El amigo manso</i> . Prólogo de Joaquín Casalduero	18.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

392.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>La fontana de oro</i> . Introducción de Marcelino Menéndez Pelayo	22.00
446.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Tristana. Nazarín</i> . Prólogo de Ramón Gómez de la Serna	18.00
473.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Ángel Guerra</i> . Prólogo de Emilia Pardo Bazán	22.00
489.	PÉREZ GALDÓS, Benito: <i>Torquemada en la hoguera. Torquemada en la cruz. Torquemada en el purgatorio. Torquemada y San Pedro</i> . Prólogo de Joaquín Casaldauero	27.00
231.	PÉREZ LUGIN, Alejandro: <i>La casa de la Troya. Estudiantina</i>	12.00
235.	PÉREZ LUGIN, Alejandro: <i>Currito de la Cruz</i>	18.00
263.	PERRAULT, CUENTOS DE: <i>Griselda. Piel de asno. Los deseos ridículos. La bella durmiente del bosque. Caperucita roja. Barba azul. El gato con botas. Las hadas. Cenicienta. Riquete el del copete. Pulgarcito</i> . Prólogo de María Edmée Alvarez	15.00
308.	PESTALOZZI, Juan Enrique: <i>Cómo Gertrudis enseña a sus hijos. Cartas sobre la educación de los niños. Libros de educación elemental</i> . Prólogos, estudio introductivo y preámbulos de las obras por Edmundo Escobar	25.00
369.	PESTALOZZI, Juan Enrique: <i>Canto del cisne</i> . Estudio preliminar de José Manuel Villalpando	20.00
492.	PETRARCA: <i>Cancionero. Triunfos</i> . Prólogo de Ernst Hatch Wilkins	22.00
221.	PEZA, Juan de Dios: <i>Hogar y patria. El arpa del amor</i> . Noticia preliminar de Porfirio Martínez Peñalosa	20.00
224.	PEZA, Juan de Dios: <i>Recuerdos y esperanzas. Flores del alma y versos festivos</i>	30.00
557.	PEZA, Juan de Dios: <i>Leyendas históricas tradicionales y fantásticas de las calles de la ciudad de México</i> . Prólogo de Isabel Quiñónez	22.00
594.	PEZA, Juan de Dios: <i>Memorias. Reliquias y retratos</i> . Prólogo de Isabel Quiñónez	27.00
248.	PÍNDARO: <i>Odas. Olímpicas. Píticas. Nemeas. Istmicas y fragmentos de otras obras de Píndaro. Otros líricos griegos: Arquíloco: Tirteo. Alceo. Safo. Simónides de Ceos. Anacreonte. Baquilides</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	15.00
13.	PLATÓN: <i>Diálogos</i> . Estudio preliminar de Francisco Larroyo	45.00
139.	PLATÓN: <i>Las leyes. Epinomis. El político</i> . Estudio introductivo y preámbulos a los diálogos de Francisco Larroyo	36.00
258.	PLAUTO: <i>Comedias: Los mellizos. El militar sanfarrón. La olla. El gorgojo. Anfitrión. Los cautivos</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	18.00
26.	PLUTARCO: <i>Vidas paralelas</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	33.00
564.	POBREZA Y RIQUEZA. En obras selectas del cristianismo primitivo por Carlos Ignacio González S. J.	18.00
210.	POE, Edgar Allan: <i>Narraciones extraordinarias. Aventuras de Arturo Gordon. Pym. El cuervo</i> . Prólogo de Ma. Elvira Bermúdez	20.00
85.	POEMA DE MIO CID. Versión antigua, con prólogo y versión moderna de Amancio Bolaño e Isla. Seguida del ROMANCERO DEL CID	20.00
102.	POESÍA MEXICANA. Selección de Francisco Montes de Oca	36.00
371.	POLO, Marco: <i>Viajes</i> . Introducción de María Elvira Bermúdez	25.00
510.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>Hazañas de Rocambole. Tomo I</i>	29.00
511.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>Hazañas de Rocambole. Tomo II ..</i>	29.00
518.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>La resurrección de Rocambole. Tomo I</i> . Continuación de "Hazañas de Rocambole"	29.00
519.	PONSON DU TERRAIL, Pierre Alexis: <i>La resurrección de Rocambole. Tomo II</i> . Continuación de "Hazañas de Rocambole"	29.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

36.	POPOL VUH. Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala. Ilustradas con dibujos de los códices mayas. Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E.	\$ 25.00
150.	PRESCOTT, William H.: <i>Historia de la conquista de México</i> . Anotada por Don Lucas Alamán. Con notas, críticas y esclarecimientos de Don José Fernando Ramírez. Prólogo y apéndices por Juana A. Ortega y Medina	70.00
198.	PRIETO, Guillermo: <i>Musa callejera</i> . Prólogo de Francisco Monterde	15.00
450.	PRIETO, Guillermo: <i>Romancero nacional</i> . Prólogo de Ignacio M. Altamirano	22.00
481.	PRIETO, Guillermo: <i>Memorias de mis tiempos</i> . Prólogo de Horacio Labastida	60.00
54.	PROVERBIOS DE SALOMÓN Y SABIDURÍA DE JESÚS DE BEN SIRAK. Versión directa de los originales por Angel María Garibay K. QUEVEDO, Francisco de: Véase: LAZARILLO DE TORMES	18.00
646.	QUEVEDO, Francisco de: <i>Poesía</i> . Introducción de Jorge Luis Borges	29.00
332.	QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: <i>Sueños. El sueño de las calaveras. El alguacil alguacilado. Las zahúrda de Plutón. Visita de los chistes. El mundo por dentro. La hora de todos y la fortuna con seso. Poesías</i> . Introducción de Arturo Souto A.	22.00
97.	QUIROGA, Horacio: <i>Cuentos</i> . Selección, estudio preliminar y notas críticas e informativas por Raimundo Lazo	30.00
347.	QUIROGA, Horacio: <i>Más cuentos</i> . Introducción de Arturo Souto A.	20.00
360.	RABELAIS: <i>Gargantúa y Pantagruel. Vida de Rabelais</i> por Anatole France. Ilustraciones de Gustavo Doré	36.00
219.	RABINAL-ACHI: <i>El varón de Rabinal. Ballet-drama de los indios Quichés de Guatemala</i> . Traducción y prólogo de Luis Cardoza y Aragón	15.00
	RANGEL, Nicolás. Véase: URBINA, Luis G.	
366.	REED, John: <i>México insurgente. Diez días que estremecieron al mundo</i> . Prólogo de Juan de la Cabada	30.00
669.	REMARQUE, Erich Maria: <i>Sin novedad en el frente. Etiología y cronología de la Primera Guerra Mundial</i>	30.00
597.	RENAN, Ernesto: <i>Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo</i> . Precedido de la plegaria sobre la acrópolis	27.00
101.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Cuentos del general</i> . Prólogo de Clementina Díaz y de Ovando	20.00
474.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Las dos emparedadas. Memorias de los tiempos de la inquisición</i>	18.00
476.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>Calvario y Tabor</i>	18.00
507.	RIVA PALACIO, Vicente: <i>La vuelta de los muertos</i>	18.00
162.	RIVA, Duque de: <i>Don Alvaro o la fuerza del Sino. Romances históricos</i> . Prólogo de Antonio Magaña Esquivel	15.00
172.	RIVERA, José Eustasio: <i>La vorágine</i> . Prólogo de Cristina Barros Stivalet	20.00
87.	RODO, José Enrique: <i>Ariel. Liberalismo y Jacobinismo. Ensayos: Rubén Darío, Bolívar, Montalvo</i> . Estudio preliminar, índice biográfico-cronológico y resumen bibliográfico por Raimundo Lazo	20.00
115.	RODO, José Enrique: <i>Motivos de Proteo y nuevos motivos de Proteo</i> . Prólogo de Raimundo Lazo	27.00
88.	ROJAS, Fernando de: <i>La Celestina</i> . Prólogo de Manuel de Ezcurdía. Con una cronología y dos glosarios	18.00
	ROMANCERO DEL CID. Véase: POEMA DE MÍO CID	
650.	ROPS, Daniel: <i>Jesús en su tiempo</i> . Jesús ante la crítica por Daniel Rops	58.00
	ROSAS MORENO: Véase: FÁBULAS	
328.	ROSTAND, Edmundo: <i>Cyrano de Bergerac</i> . Prólogo, estudio y notas de Angeles Mendieta Alatorre	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

440.	ROTTERDAM, Erasmo de: <i>Elogio de la locura. Coloquios. Erasmo de Rotterdam</i> , Por Johan Huizinga.....	\$ 25.00
113.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>El contrato social o principios de Derecho Político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno.....	20.00
159.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>Emilio o de la educación</i> . Estudio preliminar de Daniel Moreno.....	18.00
470.	ROUSSEAU, Juan Jacobo: <i>Confesiones</i> . Prólogo de Jeanne Renée Becker.....	18.00
265.	RUEDA, Lope de: <i>Teatro completo. Eufemia. Armelina. De los engañados. Medora. Coloquio de Camelia. Coloquio de Tymbria. Diálogo sobre la invención de las Calcas. El deleitoso. Registro de representantes. Coloquio llamado prendas de amor. Coloquio en verso. Comedia llamada discordia y cuestión de amor. Auto de Naval y Abigail. Auto de los desposorios de Moisés. Farsa del sordo</i> . Introducción de Arturo Souto A.	25.00
10.	RUÍZ DE ALARCÓN, Juan: <i>Cuatro comedias. Las paredes oyen. Los pechos privilegiados. La verdad sospechosa. Ganar amigos</i> . Estudio, texto y comentarios de Antonio Castro Leal.....	22.00
451.	RUÍZ DE ALARCÓN, Juan: <i>El examen de maridos. La prueba de las promesas. Mudarse por mejorarse. El tejedor de Segovia</i> . Prólogo de Alfonso Reyes.....	18.00
51.	RUIZ IRIARTE: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO <i>Sabiduría de Israel. Tres obras de la cultura judía</i> . Traducciones directas de Angel María Garibay K.	25.00
300.	SAHAGÚN, Fr. Bernardino de: <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i> . La dispuso para la prensa en esta nueva edición, con numeración, anotaciones y apéndices Angel María Garibay K.	72.00
299.	SAINT-EXUPERY, Antoine de: <i>El principito</i> . Nota preliminar y traducción de María de los Angeles Porrúa.....	15.00
322.	SAINT-PIERRE, Bernardino de: <i>Pablo y Virginia</i> . Introducción de Arturo Souto A.	22.00
659.	SAINTE-BEUVE. <i>Retratos literarios. Prólogo de Gerard Bauer</i>	22.00
456.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: su alteza serenísima. Memorias de un Polizonte</i> . Prólogo biográfico de Ana Salado Alvarez.....	18.00
460.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: el golpe de estado. Los mártires de Tacubaya</i>	18.00
464.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: la reforma. El plan de pacificación</i> ..	18.00
466.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: las ranas pidiendo rey. Puebla</i>	18.00
468.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: la Corte de Maximiliano. Orizaba</i> ..	18.00
469.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: Porfirio Díaz. Ramón Corona</i>	18.00
471.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Episodios Nacionales: Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio: la emigración. Querétaro</i>	18.00
477.	SALADO ÁLVAREZ, Victoriano: <i>Memorias. Tiempo viejo. Tiempo Nuevo</i> . Nota preliminar de José Emilio Pacheco. Prólogo de Carlos González Peña.....	24.00
220.	SALGARI, Emilio: <i>Sandokan. La mujer del pirata</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez.....	25.00
239.	SALGARI, Emilio: <i>Los piratas de la Malasia. Los estranguladores</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez.....	25.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

242.	SALGARI, Emilio: <i>Los dos rivales. Los tigres de la Malasia.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	\$ 25.00
257.	SALGARI, Emilio: <i>El rey del mar. La reconquista de Mompracem.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
264.	SALGARI, Emilio: <i>El falso Bracman. La caída de un imperio.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
267.	SALGARI, Emilio: <i>En los junglares de la India. El desquite de Yáñez.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
292.	SALGARI, Emilio: <i>El capitán Tormenta. El León de Damasco.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
296.	SALGARI, Emilio: <i>El hijo del León de Damasco. La galera del Bajá.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
302.	SALGARI, Emilio: <i>El corsario negro. La venganza.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	25.00
306.	SALGARI, Emilio: <i>La reina de los caribes. Honorata de Wan Guld</i>	25.00
312.	SALGARI, Emilio: <i>Yolanda. Morgan</i>	25.00
363.	SALGARI, Emilio: <i>Aventuras entre los pieles rojas. El rey de la pradera.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	25.00
376.	SALGARI, Emilio: <i>En las fronteras del Far-West. La cazadora de cabelleras.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	25.00
379.	SALGARI, Emilio: <i>La soberana del campo de oro. El rey de los cangrejos.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	25.00
465.	SALGARI, Emilio: <i>Las "Panteras" de Argel. El filtro de los Califas.</i> Prólogo de María Elvira Bermúdez	25.00
517.	SALGARI, Emilio: <i>Los naufragos del Liguria. Devastaciones de los piratas</i> ...	25.00
533.	SALGARI, Emilio: <i>Los mineros de Alaska. Los pescadores de ballenas</i> ...	25.00
535.	SALGARI, Emilio: <i>La campana de plata. Los hijos del aire</i>	25.00
536.	SALGARI, Emilio: <i>El desierto de fuego. Los bandidos del Sahara</i>	25.00
537.	SALGARI, Emilio: <i>Los barcos filibusteros</i>	25.00
538.	SALGARI, Emilio: <i>Los misterios de la selva. La costa de márfil</i>	25.00
540.	SALGARI, Emilio: <i>La favorita del Mahdi. El profeta del Sudán</i>	25.00
542.	SALGARI, Emilio: <i>El capitán de la "D'Juana". La montaña de luz</i>	25.00
544.	SALGARI, Emilio: <i>EL hijo del corsario rojo</i>	25.00
547.	SALGARI, Emilio: <i>La perla roja. Los pescadores de perlas</i>	25.00
553.	SALGARI, Emilio: <i>El mar de las perlas. La perla del río rojo</i>	25.00
554.	SALGARI, Emilio: <i>Los misterios de la India</i>	25.00
559.	SALGARI, Emilio: <i>Los horrores de Filipinas</i>	25.00
560.	SALGARI, Emilio: <i>Flor de las perlas. Los cazadores de cabezas</i>	25.00
561.	SALGARI, Emilio: <i>Las hijas de los faraones. El sacerdote de Phtah</i>	25.00
562.	SALGARI, Emilio: <i>Los piratas de las Bermudas. Dos abordajes</i>	25.00
563.	SALGARI, Emilio: <i>Nuevas aventuras de cabeza de piedra. El castillo de Montecarlo</i>	25.00
567.	SALGARI, Emilio: <i>La capitana del Yucatán. La heroína de Puerto Arturo.</i> Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	30.00
579.	SALGARI, Emilio: <i>Un drama en el Océano Pacífico. Los solitarios del Océano</i>	25.00
583.	SALGARI, Emilio: <i>Al Polo Norte a bordo del "Taimyr"</i>	25.00
585.	SALGARI, Emilio: <i>El continente misterioso. El esclavo de Madagascar</i> ...	25.00
288.	SALUSTIO: <i>La conjuración de Catilina. La guerra de Jugurta.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	15.00
	SAMANIEGO: Véase: FÁBULAS	
393.	SAMOSATA, Luciano de: <i>Diálogos. Historia verdadera.</i> Introducción de Salvador Marichalar	29.00
59.	SAN AGUSTÍN: <i>La ciudad de Dios.</i> Introducción de Francisco Montes de Oca	30.00
142.	SAN AGUSTÍN: <i>Confesiones.</i> Versión, introducción y notas de Francisco Montes de Oca	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

40.	SAN FRANCISCO DE ASÍS. <i>Floreccillas</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	\$ 15.00
228.	SAN JUAN DE LA CRUZ: <i>Obras completas</i> . Subida del Monte Carmelo. <i>Noche oscura</i> . <i>Cántico espiritual</i> . <i>Llama de amor viva</i> . <i>Poesías</i> . Prólogo de Gabriel de la Mora	35.00
199.	SAN PEDRO, Diego de: <i>Cárcel de amor</i> . <i>Arnalde e Lucenda</i> . <i>Sermón</i> . <i>Poesías</i> . <i>Desprecio de la fortuna</i> . <i>Seguidas de cuestión de amor</i> . Introducción de Arturo Souto A.	22.00
	SÁNCHEZ DE BADAJOZ: Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
655.	SAND, George: <i>Historia de mi vida</i> . Prólogo de Ramón Arguita	35.00
50.	SANTA TERESA DE JESÚS: <i>Las moradas</i> . <i>Libro de su vida</i> . Biografía de Juana de Ontañón	22.00
645.	SANTAYANA, George: <i>Tres poetas filósofos</i> . <i>Lucrecio-Dante-Goethe</i> . <i>Diálogos en el Limbo</i> . Breve historia de mis opiniones de George Santayana	29.00
49.	SARMIENTO, Domingo F.: <i>Facundo</i> . <i>Civilización y Barbarie</i> . <i>Vida de Juan Facundo Quiroga</i> . Ensayo preliminar e índice cronológico por Raimundo Lazo	18.00
	SASTRE: Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
138.	SCOTT, Walter: <i>Ivanhoe o El Cruzado</i> . Introducción de Arturo Souto A.	20.00
409.	SCOTT, Walter: <i>El monasterio</i> . Prólogo de Henry Thomas	18.00
416.	SCOTT, Walter: <i>El pirata</i> . Prólogo de Henry Thomas	18.00
401.	SCHILLER, Federico: <i>María Estuardo</i> . <i>La doncella de Orleans</i> . <i>Guillermo Tell</i> . Prólogo de Alfredo S. Barca	20.00
434.	SCHILLER, Federico: <i>Don Carlos</i> . <i>La conjuración de Fiesco</i> . <i>Intriga y amor</i> . Prólogo de Wilhelm Dilthey	18.00
458.	SCHILLER, Federico: <i>Wallenstein</i> . <i>El campamento de Wallenstein</i> . <i>Los Piccolomini</i> . <i>La muerte de Wallenstein</i> . <i>La novia de Mesina</i> . Prólogo de Wilhelm Dilthey	18.00
419.	SCHOPENHAUER, Arturo: <i>El mundo como voluntad y representación</i> . Introducción de E. Friedrich Sauer	22.00
455.	SCHOPENHAUER, Arthur: <i>La sabiduría de la vida</i> . <i>En torno a la filosofía</i> . <i>El amor, las mujeres, la muerte y otros temas</i> . Prólogo de Abraham Waismann. Traducción del alemán por Eduardo González Blanco .	22.00
603.	SCHWOB, Marcel: <i>Vidas imaginarias</i> . <i>La cruzada de los niños</i> . Prólogo de José Emilio Pacheco	30.00
281.	SÉNECA: <i>Tratados filosóficos</i> . <i>Cartas</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	18.00
653.	SERRANO MIGALLÓN, Fernando: <i>El grito de la independencia</i> . <i>Historia de una pasión nacional</i> . Prólogo de Andrés Henestrosa	35.00
658.	SERRANO MIGALLÓN, Fernando: <i>Toma de posesión: el rito del poder</i> . Presentación de Lorenzo Meyer	22.00
437.	SERTILANGES, A. D.: <i>La vida intelectual</i> . GUITTON, Jean: <i>El trabajo intelectual</i>	22.00
86.	SHAKESPEARE: <i>Hamlet</i> . <i>Penas por amor perdidas</i> . <i>Los dos hidalgos de Verona</i> . <i>Suño de una noche de verano</i> . <i>Romeo y Julieta</i> . Con notas preliminares y dos cronologías	22.00
94.	SHAKESPEARE: <i>Otelo</i> . <i>La fierecilla domada</i> . <i>Y vuestro gusto</i> . <i>El rey Lear</i> . Con notas preliminares y dos cronologías	22.00
96.	SHAKESPEARE: <i>Macbeth</i> . <i>El mercader de Venecia</i> . <i>Las alegres comadres de Windsor</i> . <i>Julio César</i> . <i>La tempestad</i> . Con notas preliminares y dos cronologías	22.00
	SHOLOJOV: Véase: CUENTOS RUSOS	
160.	SIENKIEWICZ, Enrique: <i>Quo vadis?</i> Prólogo de José Manuel Villalaz.	30.00
146.	SIERRA, Justo: <i>Juárez: su vida y su tiempo</i> . Introducción de Agustín Yáñez	22.00
515.	SIERRA, Justo: <i>Evolución política del pueblo mexicano</i> . Prólogo de Alfonso Reyes	18.00

81.	SITIO DE QUERÉTARO, EL: Según sus protagonistas y testigos. Selección y notas introductorias de Daniel Moreno	\$ 29.00
14.	SOFÓCLES: <i>Las siete tragedias</i> . Versión directa del griego con una introducción de Angel María Garibay K.	18.00
89.	SOLIS Y RIVADENEIRA, Antonio de: <i>Historia de la conquista de México</i> . Prólogo y apéndices de Edmundo O'Gorman. Notas de José Valero	30.00
472.	SOSA, Francisco: <i>Biografías de mexicanos distinguidos. (Doscientas noventa y cuatro)</i>	55.00
319.	SPINOZA: <i>Ética. Tratado teológico-político</i> . Estudio introductivo, análisis de las obras y revisión del texto por Francisco Larroyo	45.00
651.	STAVANS, Ilán: <i>Cuentistas judíos</i> . Sforim. Schultz. Appelfeld. Perera. Kafka. Peretz. Bratzlav. Kis. Aleichem. Goldemberg. Ash. Oz. Goloboff. Yehoshua. Shapiro. Agnon. Amichai. Svevo. Singer. Paley. Szichman. Stavans. Babel. Gerchunoff. Bellow. Roth. Dorfman. Lubitch. Ozic. Scliar. Bleister. Roennmacher. Introducción <i>Memoria y literatura</i> por Ilán Stavans	53.00
105.	STENDHAL: <i>La cartuja de Parma</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	15.00
359.	STENDHAL: <i>Rojo y negro</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca.	22.00
110.	STEVENSON, R. L.: <i>La isla del tesoro. Cuentos de los mares del sur</i> . Prólogo de Sergio Pitol	20.00
72.	STOWE, Harriet Beecher: <i>La cabaña del tío Tom</i> . Introducción de Daniel Moreno	30.00
525.	SUE, Eugenio: <i>Los misterios de París. Tomo I</i>	29.00
526.	SUE, Eugenio: <i>Los misterios de París. Tomo II</i>	29.00
628.	SUE, Eugenio: <i>El judío errante. 2 Tomos</i>	144.00
629.		
355.	SUETONIO: <i>Los doce Césares</i> . Introducción de Francisco Montes de Oca	20.00
	SURGUCHOV. Véase: CUENTOS RUSOS	
196.	SWIFT, Jonathan: <i>Viajes de Gulliver</i> . Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau	22.00
291.	TÁCITO, Cornelio: <i>Anales</i> . Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	18.00
33.	TAGORE, Rabindranath: <i>La luna nueva. El jardinero. El cartero del rey. Las piedras hambrientas y otros cuentos</i> . Estudio de Daniel Moreno	30.00
647.	TAINÉ, Hipólito: <i>Filosofía del arte</i> . Prólogo de Raymond Dumay	36.00
232.	TARACENA, Alfonso: <i>Francisco I. Madero</i>	25.00
386.	TARACENA, Alfonso: <i>José Vasconcelos</i>	18.00
610.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1901-1911)</i> . Prólogo de José Vasconcelos	51.00
611.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1912-1914)</i> . Palabras de Sergio Golwarz	51.00
612.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1915-1917)</i> . Palabras de Jesús González Schmal	51.00
613.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1918-1921)</i> . Palabras de Enrique Krauze	51.00
614.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1922-1924)</i> . Palabras de Ceferino Palencia	51.00
615.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1925-1927)</i> . Palabras de Alfonso Reyes	51.00
616.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1928-1929)</i> . Palabras de Rafael Solana, Jr.	51.00
617.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1930-1931)</i> . Palabras de José Muñoz Cota	51.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

618.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1932-1934).</i> Palabras de Martín Luis Guzmán	\$ 51.00
619.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1935-1936).</i> Palabras de Enrique Álvarez Palacios	51.00
620.	TARACENA, Alfonso: <i>La verdadera Revolución Mexicana. (1937-1940).</i> Palabras de Carlos Monsiváis	51.00
	TASIN: Véase: CUENTOS RUSOS	
403.	TASSO, Torcuato: <i>Jerusalén libertada.</i> Prólogo de M. Th. Laignel	18.00
325.	<i>Teatro Español Contemporáneo:</i> BENAVENTE: <i>Los intereses creados. La malquerida.</i> MARQUINA. <i>En Flandes se ha puesto el sol.</i> HNOS. ÁLVAREZ QUINTERO: <i>Malvaloca.</i> VALLE INCLÁN: <i>El embrujado.</i> UNAMUNO: <i>Sombras de sueño.</i> GARCÍA LORCA: <i>Bodas de sangre.</i> Introducción y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú	27.00
330.	<i>Teatro Español Contemporáneo:</i> LÓPEZ RUBIO: <i>Celos del aire.</i> MIHURA: <i>Tres sombreros de copa.</i> LUCA DE TENA: <i>Don José, Pepe y Pepito.</i> SASTRE: <i>La mordaza.</i> CALVO SOTELO: <i>La muralla.</i> PEMAN: <i>Los tres etcéteras de Don Simón.</i> NEVILLE: <i>Alta fidelidad.</i> PASO: <i>Cosas de papá y mamá.</i> OLMO: <i>La camisa.</i> RUIZ IRIARTE: <i>Historia de un adulterio.</i> Introducción y anotaciones por Joseph W. Zdenek y Guillermo I. Castillo-Feliú	22.00
350.	TEIXIDOR, Felipe: <i>Viajeros mexicanos. (Siglos XIX y XX)</i>	40.00
37.	TEOGONÍA E HISTORIA DE LOS MEXICANOS. <i>Tres opúsculos del Siglo XVI.</i> Edición de Angel M. Garibay K.	18.00
253.	TERENCIO: <i>Comedias: La andriana. El eunuco. El atormentador de sí mismo. Los hermanos. La suegra. Formión.</i> Estudio preliminar de Francisco Montes de Oca	20.00
	TIMONEDA: Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
201.	TOLSTOI, León: <i>La guerra y la paz. De "La guerra y la paz" por Eva Alexandra Uchmany</i>	65.00
205.	TOLSTOI, León: <i>Ana Karenina.</i> Prólogo de Fedro Guillén	36.00
295.	TOLSTOI, León: <i>Cuentos escogidos.</i> Prólogo de Fedro Guillén	20.00
394.	TOLSTOI, León: <i>Infancia-Adolescencia-Juventud. Recuerdos.</i> Prólogo de Salvador Marichalar	29.00
413.	TOLSTOI, León: <i>Resurrección.</i> Prólogo de Emilia Pardo Bazán	29.00
463.	TOLSTOI, León: <i>Los Cosacos. Sebastopol. Relatos de guerra.</i> Prólogo de Jaime Torres Bodet	18.00
479.	TORRE VILLAR, Ernesto de la: <i>Los Guadalupe y la independencia.</i> Con una selección de documentos inéditos	15.00
550.	TRAPE, Agostino: <i>San Agustín. El hombre, el pastor, el místico.</i> Presentación y traducción de Rafael Gallardo García O.S.A.	29.00
290.	TUCÍDIDES: <i>Historia de la guerra del Peloponeso.</i> Introducción de Edmundo O'Gorman	29.00
453.	TURGUENEV, Iván: <i>Nido de Hidalgos. Primer amor. Aguas primaverales.</i> Prólogo de Emilia Pardo Bazán	18.00
	TURGUENEV: Véase: CUENTOS RUSOS	
591.	TURNER, John Kenneth. <i>México bárbaro</i>	22.00
209.	TWAIN, Mark: <i>Las aventuras de Tom Sawyer.</i> Introducción de Arturo Souto Alabarce	20.00
337.	TWAIN, Mark: <i>El príncipe y el mendigo.</i> Introducción de Arturo Souto A.	20.00
	UCHMANY, Eva: Véase: TOLSTOI, León	
	UNAMUNO, Miguel de. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
384.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Cómo se hace una novela. La tía Tula. San Manuel bueno, o mártir y tres historias más.</i> Retrato de Unamuno por J. Cassou y comentarios de Unamuno	25.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

388.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Niebla. Abel Sánchez. Tres novelas ejemplares y un prólogo</i>	\$ 25.00
402.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo</i> . Introducción de Ernst Robert Curtius	15.00
408.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Por tierras de Portugal y España. Andanzas y visiones españolas</i> . Introducción de Ramón Gómez de la Serna	18.00
417.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Vida de Don Quijote y Sancho. En torno al casticismo</i> . Introducción de Salvador de Madariaga	45.00
523.	UNAMUNO, Miguel de: <i>Antología poética</i> . Prólogo de Arturo Souto A. ..	22.00
480.	URBINA, Luis G. y otros: <i>Antología del centenario</i> . Estudio documentado de la literatura mexicana durante el primer siglo de independencia 1800-1821. Obra compilada bajo la dirección de Don Justo Sierra	29.00
237.	USIGLI, Rodolfo: <i>Corona de sombra. Corona de fuego. Corona de luz</i> ...	27.00
52.	VALDÉS, Juan de: <i>Diálogo de la lengua</i> . Prólogo de Juan M. Lope Blanch	20.00
	VALDIVIELSO: Véase: AUTOS SACRAMENTALES	
56.	VALERA, Juan: <i>Pepita Jiménez y Juanita la Larga</i> . Prólogo de Juana de Ontañón	18.00
190.	VALMIKI: <i>El Ramayana</i> . Prólogo de Teresa E. Rohde	14.00
135.	VALLE-INCLÁN, Ramón del: <i>Sonata de primavera. Sonata de estío. Sonata de otoño. Sonata de invierno. (Memorias del Marqués de Bradomín)</i> . Estudio preliminar de Allen W. Phillips	18.00
287.	VALLE-INCLÁN, Ramón del: <i>Tirano Banderas</i> . Introducción de Arturo Souto A.	12.00
	VALLE-INCLÁN, Ramón del. Véase: TEATRO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO	
55.	VARGAS MARTÍNEZ, Ubaldo: <i>Morelos: siervo de la nación</i>	22.00
95.	VARONA, Enrique José: <i>Textos escogidos</i> . Ensayo de interpretación, acotaciones y selección de Raimundo Lazo	22.00
660.	VASARI, Giorgio: <i>Vidas de grandes artistas. Las artes plásticas renacentistas</i> , por Rudolf Chdraba. Rústica	35.00
425.	VEGA, Garcilaso de la y BOSCAN, Juan: <i>Poesías completas</i> . Prólogo de Dámaso Alonso	27.00
439.	VEGA, Garcilaso de la "El Inca": <i>Comentarios reales</i> . Introducción de José de la Riva-Agüero	27.00
217.	VELA, Arqueles: <i>El modernismo. Su filosofía. Su ética. Su técnica</i>	22.00
243.	VELA, Arqueles: <i>Análisis de la expresión literaria</i>	18.00
339.	VÉLEZ DE GUEVARA, Luis: <i>El diablo cojuelo. Reinar después de morir</i> . Introducción de Arturo Souto A.	15.00
111.	VERNE, Julio: <i>De la tierra a la luna. Alrededor de la luna</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez	20.00
114.	VERNE, Julio: <i>Veinte mil leguas de viaje submarino</i> . Nota de María Elvira Bermúdez	25.00
116.	VERNE, Julio: <i>Viaje al centro de la tierra. El doctor Ox. Maese Zacarías. Un drama en los aires</i> . Nota de María Elvira Bermúdez	20.00
123.	VERNE, Julio: <i>La isla misteriosa</i> . Nota de María Elvira Bermúdez	22.00
168.	VERNE, Julio: <i>La vuelta al mundo en 80 días. Las tribulaciones de un chino en China</i>	20.00
180.	VERNE, Julio: <i>Miguel Strogoff</i> . Con una biografía de Julio Verne por María Elvira Bermúdez	15.00
183.	VERNE, Julio: <i>Cinco semanas en globo</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez	12.00
186.	VERNE, Julio: <i>Un capitán de quince años</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez	18.00
189.	VERNE, Julio: <i>Dos años de vacaciones</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

260.	VERNE, Julio: <i>Los hijos del capitán Grant</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	\$ 25.00
361.	VERNE, Julio: <i>El castillo de los Carpatos. Las indias negras. Una ciudad flotante</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	18.00
404.	VERNE, Julio: <i>Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros</i>	27.00
445.	VERNE, Julio: <i>Héctor Servadac</i> . Prólogo de María Elvira Bermúdez	22.00
509.	VERNE, Julio: <i>La Jangada. Ochocientas leguas por el Río de las Amazonas</i>	18.00
513.	VERNE, Julio: <i>Escuela de los Robinsones</i> . Nota preliminar de María Elvira Bermúdez	18.00
539.	VERNE, Julio: <i>Norte contra Sur</i>	15.00
541.	VERNE, Julio: <i>Aventuras del capitán Hatteras. Los ingleses en el Polo Norte. El desierto de hielo</i>	18.00
543.	VERNE, Julio: <i>El país de las pieles</i>	15.00
551.	VERNE, Julio: <i>Kerabán el testarudo</i>	15.00
552.	VERNE, Julio: <i>Matías Sandorf</i> . Novela laureada por la Academia Francesa	18.00
569.	VERNE, Julio: <i>El archipiélago de fuego. Clovis Dardentor. De Glasgow a Charleston. Una invernada entre los hielos</i>	18.00
570.	VERNE, Julio: <i>Los amotinados de la Bounty. Mistress Branican</i>	15.00
571.	VERNE, Julio: <i>Un drama en México. Aventuras de tres rusos y de tres ingleses en el Africa Austral. Claudio Bombarnac</i>	18.00
575.	VERNE, Julio: <i>César Cascabel</i>	18.00
	VIDA DEL BUSCÓN DON PABLOS: Véase: LAZARILLO DE TORMES.	
163.	VIDA Y HECHOS DE ESTEBANILLO GONZÁLEZ. Prólogo de Juana de Ontañón	15.00
227.	VILLAVERDE, Cirilo: Cecilia Valdés. Novela de costumbres cubanas. Estudio crítico de Raimundo Lazo	24.00
147.	VIRGILIO. <i>Enéida. Geórgicas. Bucólicas</i>. Edición revisada por Francisco Montes de Oca	12.00
261.	VITORIA, Francisco de: <i>Reelecciones. Del estado, de los indios y del derecho de la guerra</i>. Con una introducción de Antonio Gómez Robledo	15.00
447.	VIVES, Juan Luis: <i>Tratado de la enseñanza. Introducción a la sabiduría. Escolta del alma. Diálogos. Pedagogía pueril</i>. Estudio preliminar y prólogos por José Manuel Villalpando	33.00
27.	VOCES DE ORIENTE. <i>Antología de textos literarios del cercano Oriente</i>. Traducciones, introducciones, compilación y notas de Angel María Garibay K.	15.00
398.	VOLTAIRE: <i>Cándido. Zadig. El ingenuo. Micrómegas. Memmon y otros cuentos</i>. Prólogo de Juan Antonio Guerrero	20.00
634.	VON KLEIST, Heinrich. <i>Michael Kohlhaas y otras narraciones</i>. Heinrich Von Kleist por Stefan Zewig	27.00
170.	WALLACE, Lewis: <i>Ben-Hur</i>. Prólogo de Joaquín Antonio Peñalosa .	25.00
	WICKRAM, Jorge: Véase: ANÓNIMO	
133.	WILDE, Óscar: <i>El retrato de Dorian Gray. El príncipe feliz. El ruiseñor y la rosa. El crimen de Lord Arthur Saville. El fantasma de Canterville</i>. Traducción, prólogo y notas de Monserrat Alfau	20.00
238.	WILDE, Óscar: <i>La importancia de llamarse Ernesto. El abánico de Lady Windermere. Una mujer sin importancia. Un marido ideal. Salomé</i>. Traducción y prólogo de Monserrat Alfau	22.00
161.	WISEMAN, Cardenal: <i>Fabiola o la Iglesia de las Catacumbas</i>. Introducción de Joaquín Antonio Peñalosa	35.00
90.	ZARCO, Francisco: <i>Escritos literarios</i>. Selección, prólogo y notas de René Avilés	22.00
546.	ZAVALA, Silvio: <i>Recuerdo de Vasco de Quiroga</i>	50.00
269.	ZEA, Leopoldo: <i>Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano</i>	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

528.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo I: En las garras del monstruo. La espía de la Médicis. Horrible revelación</i>	\$ 30.00
529.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo II: El círculo de la muerte. El cofre envenenado. La cámara del tormento</i>	30.00
530.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo III: Sudor en sangre. La sala de las ejecuciones. La venganza de Fausta</i>	30.00
531.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo IV: Una tragedia en la Bastilla. Vida por vida. La crucificada</i>	30.00
532.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo V: El vengador de su madre. Juan el Bravo. La hija del Rey Hugonote</i>	30.00
548.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo VI: El tesoro de Fausta. La prisionera. La casa misteriosa</i>	30.00
555.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo VII: El día de la justicia. El santo oficio. Ante el César</i>	30.00
556.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo VIII: Fausta la diabólica. Pardaillán y Fausta. Tallo de lirio</i>	30.00
558.	ZEVACO, Miguel: <i>Los Pardaillán. Tomo IX: La abandonada. La dama blanca. El fin de los Pardaillán</i>	30.00
412.	ZOLÁ, Emilio: <i>Naná. Prólogo de Emilia Pardo Bazán</i>	30.00
414.	ZOLÁ, Emilio: <i>La taberna. Prólogo de Guy de Maupassant</i>	20.00
58.	ZORRILLA, José: <i>Don Juan Tenorio. El puñal del Godo. Prólogo de Salvador Novo</i>	18.00
153.	ZORRILLA DE SAN MARTÍN, Juan: <i>Tabaré. Estudio crítico por Raimundo Lazo</i>	15.00
418.	ZWEIG, Stefan: <i>El mundo de ayer</i>	22.00
589.	ZWEIG, Stefan: <i>Impaciencia del corazón</i>	15.00

TENEMOS EJEMPLARES ENCUADERNADOS EN TELA

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

BIBLIOTECA JUVENIL PORRÚA

**LAS OBRAS MAESTRAS ADAPTADAS AL ALCANCE DE NIÑOS Y
JÓVENES CON ILUSTRACIONES EN COLOR**

BIBLIOTECA JUVENIL PORRÚA

1. CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de.- **Aventuras de Don Quijote.** Primera parte. adaptadas para los niños por Pablo Vila. 2ª edición. 1994, 112 pp. Rústica. \$ 15.00
2. — **Aventuras de Don Quijote.** Segunda parte. Adaptadas para los niños por Pablo Vila. 2ª edición. 1994, 144 pp. Rústica. 15.00
3. **Amadís de Gaula.** Relatada a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1992. 103 pp. Rústica. 15.00
4. **Historia de Guillermo Tell.** Adaptada a los niños por H. E. Marshall. 2ª edición. 1994. 82 pp. Rústica. 15.00
5. **MILTÓN, John.**— **El Paraíso Perdido.** Adaptada para los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1992. 77 pp. Rústica. 15.00
6. **Hazañas del Cid Campeador.** Adaptación para los niños por María Luz Morales. 2ª edición. 1994. 113 pp. Rústica. 15.00
7. **CAMOENS, Luis de.**— **Los Lusíadas.** Poema épico. Adaptada para los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1992. 77 pp. Rústica. 15.00
8. **ALIGHIERI, Dante.**— **La Divina Comedia.** Adaptación a los niños por Mary Mc Gregor. 1ª edición. 1992. 101 pp. Rústica. 15.00
9. **Aventuras del Barón de Munchhausen.** Relatadas a los niños. 1ª edición. 1992. 125 pp. Rústica. 15.00
10. **La Ilíada o El Sitio de Troya.** Relatada a los niños por María Luz Morales, 2ª edición. 1994. 98 pp. Rústica. 15.00
11. **SCOTT, Walter.**— **Ivanhoe.** Adaptación para los niños por Manuel Vallvé, 1ª edición 1992. 119 pp. Rústica. 15.00
12. **Cantar de Roldán, El.** Adaptación para los niños por H. E. Marshall. 1ª edición. 1992. 93 pp. Rústica. 15.00
13. **TASSO, Torcuato.**— **La Jerusalén Libertada.** Adaptada para los niños por José Baeza, 1ª edición 1992. 105 pp. Rústica. 15.00
14. **Historia de Ruiz Alarcón,** Relatada a los niños por María Luz Morales, 1ª edición. 1992. 105 pp. Rústica. 15.00
15. **RODAS, Apolonio de.**— **Los Argonautas.** Adaptada a los niños por Carmela Eulate. 1ª edición. 1993. 101 pp. Rústica. 15.00
16. **Aventuras de Gil Blas de Santillana.** Adaptado para los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1992. 115 pp. Rústica. 15.00
17. **CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de.**— **La Gitanilla. El Amante Liberal.** Adaptado a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1992. 103 pp. Rústica. 15.00
18. **Cuentos de Hoffman.** Relatados a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1992. 101 pp. Rústica. 15.00
19. **HOMERO.**— **La Odisea.** Relatada a los niños por María Luz Morales. 2ª edición. 1994. 109 pp. Rústica. 15.00
20. **Cuentos de Edgard Allan Poe.** Relatados a los niños por Manuel Vallvé. 2ª edición. 1994. 79 pp. Rústica. 15.00
21. **ARIOSTO, Ludovico.**— **Orlando Furioso.** Relatado a los niños. 1ª edición 1993. 91 pp. Rústica. 15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

22.	Historia de Wagner. Adaptado a los niños por C. E. Smith. 1ª edición 1993. 105 pp. Rústica.	\$ 15.00
23.	Tristán e Isolda. Adaptado a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 87 pp. Rústica.	15.00
24.	Historia de Moliere. Relatadas a los niños por José Baeza. 1ª edición. 1993. 73 pp. Rústica.	15.00
25.	Historias de Lope de Vega. Relatadas a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1993. 93 pp. Rústica.	15.00
26.	Mil y una Noches, Las. Narradas a los niños por C. G. 1ª edición. 1993. 85 pp. Rústica.	15.00
27.	Historias de Tirso de Molina. Relatadas a los niños. 1ª edición. 1993. 95 pp. Rústica.	15.00
28.	Cuentos de Schmid. Relatada a los niños por E.H.H. 1ª edición. 1993. 124 pp. Rústica.	15.00
29.	IRVING, Washington.— Cuentos de Alhambra. Relatada a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 78 pp. Rústica.	15.00
30.	WAGNER, R.— El Anillo del Nibelungo. Relatada a la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 109 pp. Rústica.	15.00
31.	Historias de Juan Godofredo de Herder. Adaptado a los niños por Leonardo Panizo. 1ª edición. 1993. 75 pp. Rústica.	15.00
32.	Historias de Plutarco. Adaptado a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 93 pp. Rústica.	15.00
33.	IRVING, Washington.— Más Cuentos de la Alhambra. Adaptado a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 91 pp. Rústica.	15.00
34.	Descubrimiento del Perú. Relatadas a los niños por Fray Celso García (Agustino). 1ª edición. 1993. 125 pp. Rústica.	15.00
35.	Más Historias de Hans Andersen. Traducción y adaptación de Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 83 pp. Rústica.	15.00
36.	KINGSLEY, Charles.— Los Héroes. Relatado a los niños por Mary MacGregor. 1ª edición. 1993. 103 pp. Rústica.	15.00
37.	Leyendas de Peregrinos. (Historia de Chaucer.) Relatadas a los niños por Janet Harvey Kelma. 1ª edición. 1993. 89 pp. Rústica.	15.00
38.	Historias de Goethe. Relatado a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1993. 107 pp. Rústica.	15.00
39.	VIRGILIO MARON, Publio.— La Eneida. Relatada a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 81 pp. Rústica.	15.00
40.	Los Caballeros de la Tabla Redonda. Leyendas relatadas a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 95 pp. Rústica.	15.00
41.	Historias de Shakespeare. Explicadas a los niños por Jeanie Lang. 1ª edición. 1993. 127 pp. Rústica.	15.00
42.	Historias de Calderón de la Barca. El Alcalde de Zalamea. La Vida es Sueño. Relatadas a los niños por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1993. 87 pp. Rústica.	15.00
43.	Historias de Eurípides. Narradas a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1993. 103 pp. Rústica.	15.00
44.	SWIFT, Jonathan.— Viajes de Gulliver a Liliptut Brobdingnag. Relatados a los niños por John Lang. 1ª edición. 1993. 100 pp. Rústica.	15.00
45.	Historias de Rojas Zorrilla. Adaptadas a la juventud por José Baeza. 1ª edición. 1994. 107 pp. Rústica.	15.00
46.	Más Historias de Shakespeare. Relatadas a los niños por Jeanie Lang. 1ª edición. 1994. 101 pp. Rústica.	15.00
47.	Cuentos de Perrault. Relatada a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 101 pp. Rústica.	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

48.	Historias de Lucano. Relatadas a los niños por Francisco Esteve. 1ª edición. 1994. 100 pp. Rústica.	\$ 15.00
49.	CERVANTES, Miguel de.— Entremeses. Adaptación por José Baeza. 1ª edición. 1994. 97 pp. Rústica.	15.00
50.	La Cabaña del Tío Tom. Relatada a los niños por H. E. Marshall. 1ª edición. 1994. 103 pp. Rústica.	15.00
51.	Ramayana de Valmiki, El. Relatado la juventud por Carmela Eulate. 1ª edición. 1994. 112 pp. Rústica.	15.00
52.	Conde Lucanor, El. Relatado a la juventud por Francisco Esteve. 1ª edición. 1994. 134 pp. Rústica.	15.00
53.	FENELON, M. de.— Las Aventuras de Telémaco. Adaptación por José Baeza. 1ª edición. 1994. 103 pp. Rústica.	15.00
54.	CROCE, Della.— Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno. Adaptación por José Baeza. 1ª edición. 1994. 91 pp. Rústica.	15.00
55.	Historias de Hans Andersen. Relatadas a los niños por Mary Mac Gregor. 1ª edición. 1994. 100 pp. Rústica.	15.00
56.	Historias de Esquilo. Relatadas a la juventud por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 111 pp. Rústica.	15.00
57.	Más mil y una Noches. Relatadas a la juventud por C. G. 1ª edición. 1994. 97 pp. Rústica.	15.00
58.	Fausto. Célebre poema de Goethe. Adaptado para la juventud por Francisco Esteve. 1ª edición. 1994. pp. Rústica.	15.00
59.	Tienda del anticuario, La. Adaptación para la juventud por José Baeza. 1ª edición. 1994. 105 pp. Rústica.	15.00
60.	Sakuntala de Kalidasa. Adaptación de Carmela Eulate. 1ª edición. 1994. 104 pp. Rústica.	15.00
61.	Trovas de otros Tiempos. Leyendas españolas. Relatadas a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 83 pp. Rústica.	15.00
62.	Leyendas de Oriente. Relatadas a los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 121 pp. Rústica.	15.00
63.	Historias de Sófocles. Adaptadas para los niños por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 97 pp. Rústica.	15.00
64.	HURTADO DE MENDOZA, Diego.— El Lazarillo de Tormes. Adaptación para los niños por José Escofet. 1ª edición. 1994. 93 pp. Rústica.	15.00
65.	Historias de Lord Byron. Relatadas a la juventud por José Baeza. 1ª edición. 1994. 93 pp. Rústica.	15.00
66.	Historias de Plauto: Los Cautivos. La Aulularia. Gorgojo. Adaptadas a la juventud por José Baeza. 1ª edición. 1994. 113 pp. Rústica.	15.00
67.	Cuentos de Grimm. Adaptada a la juventud por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 107 pp. Rústica.	15.00
68.	Más Cuentos de Grimm. Adaptada a la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 95 pp. Rústica.	15.00
69.	DICKENS, Carlos.— El Canto de Navidad. Adaptada a la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 81 pp. Rústica.	15.00
70.	SCHLEMIHL, Pedro.— El Hombre que Vendió su Sombra. Adaptada a la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 89 pp. Rústica.	15.00
71.	Historias de Till Eulenspiegel. Adaptada a la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 91 pp. Rústica.	15.00
72.	Beowulf. Leyendas Heróicas. Relatado para la juventud por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 91 pp. Rústica.	15.00
73.	Fábulas de Samaniego. Cuidadosamente elegidas y adaptadas para los niños. 1ª edición. 1994. 144 pp. Rústica.	15.00

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

- | | | |
|-----|--|----------|
| 74. | HURTADO DE MENDOZA, Diego.— Los Siete infantes de Lara. Leyendas del Romancero Castellano por Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 97 pp. Rústica. | \$ 15.00 |
| 75. | Fábulas de Esopo. Relatadas a la juventud. 1ª edición. 1994. 120 pp. Rústica. | 15.00 |
| 76. | Leyenda de Sigfrido, La. Adaptada para la juventud por María Luz Morales. 1ª edición. 1994. 116 pp. Rústica. | 15.00 |
| 77. | DEFOE, Daniel.— Aventuras de Robinson Crusoe. Relatadas a la juventud por Jeanie Lang. Versión española de Manuel Vallvé. 1ª edición. 1994. 92 pp. Rústica. | 15.00 |

PRECIOS SUJETOS A VARIACIÓN SIN PREVIO AVISO

DICCIONARIO PORRÚA

DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO

SEXTA EDICIÓN

CUATRO VOLUMENES ENCUADERNADOS EN TELA

42 mapas a color.

El "DICCIONARIO PORRÚA" (divulgado ya con estas dos solas palabras) es sinónimo de fuente de información, verídica e imparcial. Es árbitro de discusiones, compañero de toda la vida, indispensable en todo centro de estudios, en la biblioteca familiar y, en fin, para cuantos quieran penetrar en el mundo del México de ayer y de hoy. Actualizado hasta Octubre de 1995. 42 mapas y 51 fotografías a todo color.

¡UNA OBRA DE TODOS PARA TODOS!

EDITORIAL PORRÚA



LIBRERÍA PORRÚA

1900-1997

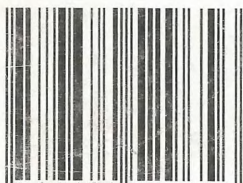
JUSTO SIERRA Y ARGENTINA

CIUDAD DE MÉXICO

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO • EL REALISMO CRÍTICO
LOS JUICIOS SINTÉTICOS "A PRIORI"

351

EDITORIAL
PORRÚA
MÉXICO



9 789684 529656